

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Departamento de Filosofía III
(Hermenéutica y Filosofía de la Historia)**



EL PAPEL DE JUAN DE NÁJERA (A. DE AVENDAÑO) EN LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO MODERNO EN LA ESPAÑA DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XVIII

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR Julián López Cruchet**

Bajo la dirección del Doctor:
Antonio Jiménez García

Madrid, 2001

ISBN: 84-669-1870-1

JULIÁN LÓPEZ CRUCHET

**EL PAPEL DE JUAN DE NÁJERA (A. DE AVENDAÑO)
EN LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO MODERNO
EN LA ESPAÑA DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XVIII**

TESIS, para la obtención del Grado de DOCTOR,
dirigida por el Dr. Antonio JIMÉNEZ GARCÍA,
Profesor Titular de Historia de la Filosofía
Española.

FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III
(Hermenéutica y Filosofía de la Historia)
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
Madrid, 2001

DEDICATORIA

A mis padres,
JULIÁN Y NATIVIDAD,
por su paciencia, cariño
y apoyo constante

AGRADECIMIENTOS

Es de justicia expresar en estos momentos mi gratitud a todas aquellas personas e instituciones que a lo largo del presente trabajo me han prestado su ayuda. En primer lugar, al profesor Antonio JIMÉNEZ GARCÍA, quien desde su docencia despertó en mí el interés por la filosofía española, y particularmente por los novatores y Juan de Nájera, dirigiendo mi investigación y guiando en todo momento los pasos de la misma con eficacia y rectitud. Al profesor y amigo Amable FERNÁNDEZ SANZ, por las indicaciones profesionales y el sincero auxilio en los peores momentos. Al DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, que me acogió fraternal y caballerosamente a lo largo de los años. A la SOCIEDAD MENÉNDEZ PELAYO de Santander, que me facilitó gustosamente no sólo el acceso a sus fondos bibliográficos, sino la reproducción de algunas obras de mi interés. A la COMUNIDAD DE MADRID, y a su 'Plan de Formación de Personal Investigador', que confió en mi proyecto concediéndome una beca para su realización. A Isabel, Jorge, Luis,...., y a todos los que habéis estado a mi lado. Gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	12
1.- Objetivos y planteamiento del trabajo.....	16
2.- Dificultades de la investigación.....	18
3.- Hipótesis inicial.....	21
4.- Metodología.....	24
5.- Estructura y plan general.....	27
 I. PRE-ILUSTRACIÓN E ILUSTRACIÓN EN ESPAÑA.	
CULTURA CIENTÍFICA Y REALIDAD SOCIAL.....	30
 I.I. EL CICLO ILUSTRADO EN ESPAÑA. CARACTERÍSTICAS Y PERIODIZACIÓN.....	34
I.I.1. El problema de la filosofía española.....	35
I.I.2. La filosofía española en su singularidad.....	37
I.I.3. Cronología de los siglos XVII y XVIII en España.....	40
 I.II. SITUACIÓN CULTURAL DEL SIGLO XVII. ENTRE EL DESFASE CIENTÍFICO Y LA INCORPORACIÓN A EUROPA.....	49
 I.III. LA TRADICIÓN FRENTE A LA MODERINIDAD. BASES IDEOLÓGICAS DEL RECHAZO AL PENSAMIENTO MODERNO.....	52
I.III.1. El binomio ciencia-fe. Los peligros de las nuevas ideas para la ortodoxia religiosa.....	56
 I.III.2. El pensamiento tradicional ante la nueva ciencia	

	experimental.....	59
I.III.3.	La vigencia de la Escolástica en el siglo XVIII español.....	62
I.IV.	POLÍTICA Y FILOSOFÍA. SUS RELACIONES CON LA RELIGIÓN.....	65
I.IV.1.	El jansenismo como reformismo religioso. El papel del regalismo.....	66
I.IV.2.	Las órdenes religiosas y la primacía de los jesuitas....	71
I.IV.3.	Ciencia moderna y religión: el Tribunal de la Inquisición.....	75
I.V.	LA IMPRONTA DE LA NUEVA CIENCIA EXPERIMENTAL.....	80
I.V.1.	La ciencia moderna en Europa y en España.....	86
I.V.2.	La física.....	90
I.V.3.	La medicina.....	95
I.V.4.	El relevante papel de la experiencia en los nuevos saberes.....	99
II.	LOS NOVADORES Y LA INCORPORACIÓN DE ESPAÑA AL PENSAMIENTO MODERNO.....	104
II.I.	LOS POSTULADOS DEL PENSAMIENTO ILUSTRADO ESPAÑOL.....	108
II.I.1.	El eclecticismo.....	109
II.I.2.	El escepticismo.....	118
II.I.3.	La libertad de	

	pensamiento.....	124
II.I.4.	El rechazo de los planteamientos dogmáticos...	130
II.I.5.	La negación de la metafísica tradicional.....	133
II.I.6.	Hacia una nueva certeza en el conocimiento; el probabilismo científico y filosófico.....	138
II.II.	PARADIGMAS FILOSÓFICOS EUROPEOS DE LOS NOVADORES.....	144
II.II.1.	Las fuentes del pensamiento novator.....	145
II.II.2.	Descartes.....	152
II.II.3.	Bacon.....	156
II.II.4.	Gassendi.....	160
II.II.5.	Maignan.....	164
II.III.	LOS NÚCLEOS DEL MOVIMIENTO RENOVADOR ESPAÑOL.....	169
II.III.1.	Estado de la cultura española. Las Universidades.....	170
II.III.2.	El nacimiento de un nuevo pensar: las tertulias y las academias.....	174
II.III.3.	Un año clave: 1687.....	181
II.III.4.	Los primeros autores modernos españoles.....	188
II.III.5.	El foco de Madrid.....	194
II.III.6.	El foco de Valencia.....	199
II.III.7.	El foco de Sevilla. La Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla.....	205

III. JUAN DE NÁJERA Y LA FILOSOFÍA MODERNA.....	211
III.I. HACIA UNA BIOGRAFÍA.....	213
III.II. OBRAS DE JUAN DE NÁJERA.....	217
III.III. LA CUESTIÓN DE LOS PSEUDÓNIMOS.....	232
III.III.1. Alejandro de Avendaño.....	234
III.III.2. Francisco de la Paz...	235
III.IV. SU RELEVANCIA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII.....	239
III.IV.1. Francisco PALANCO, desencadenante de la polémica.....	241
III.IV.2. Juan de NÁJERA. Auténtico protagonista de la renovación cultural española del siglo XVIII.....	250
IV. LA FILOSOFÍA NATURAL EN NÁJERA Y LA REGENERACIÓN DEL PENSAMIENTO TRADICIONAL.....	256
IV.I. EL ATOMISMO COMO PARÁMETRO FILOSÓFICO.....	259
IV.I.1. Los átomos como materia primera de los mixtos.....	261
IV.I.2. Los átomos como principios del ente natural.....	269
IV.I.3. Creación de los átomos.....	281
IV.I.4. La composición del continuo.....	286

IV.II.	NÁJERA Y LA TEORÍA DE LAS FORMAS.....	296
IV.II.1.	Entre la entidad y la formalidad. El análisis moderno del hilemorfismo aristotélico.....	298
IV.II.2.	Las formas materiales maignanistas.....	308
IV.II.3.	Maignan y las formas accidentales.....	315
IV.II.4.	La educción de las formas.....	323
IV.II.5.	La peculiaridad del alma racional.....	328
IV.III.	LA REFORMULACIÓN DE LA METAFÍSICA ESCOLÁSTICA.....	332
IV.III.1.	Hacia una nueva concepción del sistema aristotélico...	333
IV.III.2.	Entre la física aristotélica y las observaciones de los modernos: la nueva ciencia experimental.....	337
V.	DE LA FILOSOFÍA A LA TEOLOGÍA. IMPLICACIONES RELIGIOSAS DEL ATOMISMO NAJERIANO.....	340
V.I.	EL PROBLEMA DEL MISTERIO EUCARÍSTICO..	342
V.I.1.	El centro del debate; la cuestión de las especies eucarísticas.....	346
V.I.2.	Ideas aportadas por los pensadores modernos.....	351
V.I.2.1.	Descartes.....	352

	V.I.2.2. Gassendi.....	355
	V.I.2.3. Maignan.....	356
	V.I.2.4. Los novatores....	359
V.II.	NÁJERA Y EL EXAMEN DEL DOGMA EUCARÍSTICO A LA LUZ DEL ATOMISMO.....	362
V.II.1.	Bases filosóficas del atomismo moderno sobre los accidentes y las especies..	363
V.II.2.	La consagración y la constitución de la Eucaristía.....	373
V.II.3.	Los accidentes eucarísticos.....	380
	V.II.3.1. Tesis peripatéticas sobre el misterio eucarístico.....	380
	V.II.3.2. Su naturaleza....	387
	V.II.3.3. Substancia y accidente en la consagración.....	391
	V.II.3.4. La permanencia de los accidentes..	396
V.II.4.	Las doctrinas maignanistas y su impronta en el pensamiento de Juan de Nájera.....	400
V.II.5.	Conclusiones.....	408
VI.	LOS DESENGAÑOS FILOSÓFICOS, UN PRECEDENTE DE EL EVANGELIO EN TRIUNFO O HISTORIA DE UN FILÓSOFO DESENGAÑADO (ca. 1797) DE OLAVIDE.....	412
VI.I.	PABLO DE OLAVIDE Y SU OBRA.....	415

VI.I.1.	Un representante de la ilustración española.....	415
VI.I.2.	Los proyectos de reforma educativa.....	417
VI.I.3.	La agricultura y la felicidad humana.....	421
VI.II.	LA RELIGIÓN Y SU PAPEL EN LA ESPAÑA ILUSTRADA: <i>EL EVANGELIO EN TRIUNFO</i>	425
VI.II.1.	La religiosidad de Olavide.....	426
VI.II.2.	Influencia del jansenismo.....	431
VI.III.	CONCLUSIONES. EL PARALELISMO IDEOLÓGICO ENTRE NÁJERA Y OLAVIDE.....	435
VI.III.1.	De la filosofía najeriana a la pedagogía olavideana.....	436
VI.III.2.	Sus obras como confirmación de su evolución intelectual y religiosa.....	439
	CONCLUSIONES.....	444
	BIBLIOGRAFÍA.....	455
A.	FUENTES PRIMARIAS.....	456
B.	BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.....	459
B.1.	Sobre los novatores.....	459
B.2.	Sobre la Ilustración española.....	467

INTRODUCCIÓN

La Ilustración española siempre se ha presentado como un tema muy sugerente de estudio y abierto a constantes revisiones e interpretaciones. Desde que Immanuel Kant la caracterizara como 'la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad', han sido muchas las vías de investigación que han tratado de dilucidar la implantación, desarrollo y decadencia de la misma en nuestro país, siempre con la provisionalidad que el tratamiento histórico impone.

La racionalidad kantiana requería del hombre moderno el atrevimiento en sus capacidades intelectuales y cognoscitivas, la libertad de servirse de su entendimiento para lograr el progreso social y cultural de que era capaz: "De esta respuesta de Kant se deduce que la Ilustración nace bajo el impulso de la razón autónoma con la pretensión de hacer hombres adultos capaces de usar rectamente de su libertad. Hay, por tanto, en el concepto de razón ilustrada una remisión a la libertad, es decir, una interpretación práctica de la filosofía. De ahí que, a diferencia de otras filosofías especulativas, la Ilustración favorezca un proyecto de civilización, simbolizado en el progreso de la humanidad"¹.

La relevancia de la ilustración española está, pues, en intentar aclarar cuáles fueron los factores históricos, culturales, sociales, políticos,

¹ FERNÁNDEZ SANZ, Amable: "La Ilustración europea y su repercusión en España", en *Paideia* (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), 2ª época, año XIII, nº 18, Julio-Septiembre, 1992, pág. 260.

religiosos, etc., que propiciaron su instauración en nuestra sociedad, porque sólo así podrá ser puesta entre paréntesis su existencia y, por ende, su arraigo más o menos fecundo en España.

En este sentido, la historiografía ocasionalmente ha negado a nuestro país la existencia del fenómeno ilustrado, aunque los estudios más recientes caminan por otros senderos bien distintos. Nadie podrá justificar hoy en día que España no tuvo ilustración, aunque otra cosa será la distinta opinión sobre su grado de aceptación, su carácter, su tendencia, o su impronta en las circunstancias particulares de la España dieciochesca.

Con los trabajos a mitad de la centuria pasada de Ramón Ceñal, de Manuel Mindán, de López Piñero, de Olga Victoria Quiroz-Martínez, y las últimas investigaciones de Antonio Mestre, Francisco Sánchez Blanco, José Luis Abellán y Rogelio Blanco, entre otros, se han abierto nuevas posibilidades de interpretación de la ilustración española.

Si las opiniones referidas a la época de mayor esplendor de la ilustración española son variadas y hasta contrarias (por ejemplo, Eduardo Subirats la califica de 'ilustración insuficiente'², José Luis Fernández la llama 'ilustración cristiana'³, y Amable Fernández 'ilustración posible'⁴), sin embargo todos coinciden en que la introducción de la filosofía moderna

² SUBIRATS, Eduardo: *La Ilustración insuficiente*. Editorial Taurus, Madrid, 1981.

³ FERNÁNDEZ, José Luis: *Jovellanos*. UPCO, Madrid, 1991.

en España tuvo unos momentos previos, desde las últimas décadas del siglo XVII, que resultaron decisivos para el asentamiento de los ideales ilustrados en la península. En este sentido son significativas las palabras de Sánchez Blanco: "La primera parte del siglo XVIII sorprende, en cambio, por la vivacidad y el alcance de las polémicas que entonces tuvieron lugar. Emergen de la permanente penumbra unas décadas de la Historia de España con personalidad propia, que obligan a repensar desde otra perspectiva el período siguiente, en el que crece la confrontación ideológica que llevará más tarde a las posiciones irreconciliables entre liberales y tradicionalistas"⁵. Y líneas más adelante lo confirma: "El movimiento que se denomina propiamente 'novator' se inicia fuera de la Universidad. Nace a finales del siglo XVII en grupos laicos y eclesiásticos interesados por la filosofía natural y por la física en particular"⁶. Antonio Mestre también apunta a que es menester estudiar más en profundidad estas raíces: "Hoy, gracias al esfuerzo del mismo López Piñero y de sus discípulos (en especial Víctor Navarro) conocemos mucho mejor la penetración de la ciencia moderna en España, debida a la labor, hasta hace poco ignorada, de los novatores"⁷.

En la presente investigación intentamos poner nuestro granito de arena en la consideración de estos aspectos de la ilustración española.

⁴ FERNÁNDEZ SANZ, Amable: *Jovellanos*. Ediciones del Orto, Madrid, 1995, pág. 14.

⁵ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. Taurus, Madrid, 1999, pág. 11.

⁶ *Ibidem*, pág. 24.

⁷ MESTRE SANCHIS, Antonio: *La Ilustración española*. Arco Libros, Madrid, 1998, págs. 9-10.

1.- Objetivos y planteamiento del trabajo.

Nuestro objetivo inicial está, pues, en la necesidad de revalorizar el papel llevado a cabo por aquel grupo de intelectuales (filósofos, médicos) que, con el apelativo de 'novatores', impuesto por los partidarios de la tradición en España, hicieron posible la introducción de la filosofía y ciencia modernas en nuestro país desde los últimos lustros del siglo XVII y durante las primeras décadas del XVIII.

Estamos en la obligación de replantearnos esta cuestión dada la magnitud de la empresa de este grupo de intelectuales. Así lo ha manifestado José Luis Abellán: "Es en éstos en quienes la crisis de valores se convierte en auténtico cambio de mentalidad... En líneas generales, dicho fenómeno supone una ruptura con las posiciones tradicionales de orden escolástico y aristotélico, para aferrarse a una disposición mental en que se parte de un pensamiento moderno con carácter científico. Se rehúyen las actitudes metafísico-teológicas para acercarse a un planteamiento científico de las cuestiones. Es, pues, toda una cosmovisión la que se pone en entredicho en estos pensadores"⁸.

Más concretamente, tenemos como objetivo primordial el destacar la labor realizada por uno de esos novatores que participaron en la renovación cultural de la vida española: se trata de JUAN DE NÁJERA. Ignorado, aunque no desconocido, Nájera (que ocultará su verdadera identidad con los sobrenombres de Alejandro de Avendaño y

Francisco de la Paz) colaboró muy activamente en la importación del pensamiento moderno en la España de principios del siglo XVIII.

La época de los novatores, fructífera y fecunda en los campos científico y filosófico, corrió paralela a las importantes transformaciones políticas y sociales que acaecieron en la España del cambio de siglo. La guerra de Sucesión, el nacimiento de la dinastía borbónica en la persona de Felipe V, el atraso científico del país propiciado por el aislamiento cultural de las instituciones políticas, educativas y religiosas, fueron hitos históricos que marcaron decisivamente la actividad de nuestro innovadores.

El pensamiento tradicional, asentado sobre las bases filosófico-teológicas de la Escolástica, ofreció múltiples muestras de rechazo, animadversión, temor y repulsa ante la inminente penetración de la ciencia experimental moderna en España. El poder de los jesuitas (y, en general, de las órdenes religiosas) en el marco de la educación y la actitud siempre atenta y amenazante del Tribunal de la Santa Inquisición eran las pruebas más fehacientes de que las reformas políticas y religiosas -regalismo y jansenismo- y las nuevas ideas en materias físicas y médicas -con la experiencia como pilar ineludible y necesario de los nuevos conocimientos- iban a encontrarse con ingentes obstáculos para su instalación en la mentalidad española.

En cambio, los innovadores españoles, apoyados en la libertad de pensamiento, en el

⁸ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Vol. III: 'Del Barroco a la Ilustración'.

escepticismo y el eclecticismo filosóficos, y planteando serias impugnaciones a la metafísica tradicional y al dogmatismo, optaron por la importación de pensadores europeos, tales como Descartes, Maignan o Bacon, para fundamentar sus nuevas ideas. De ahí derivó el nacimiento de las tertulias y academias que acogieron a los interesados en estos nuevos planteamientos. Valencia, Madrid y Sevilla se convirtieron así en principales focos de irradiación de la filosofía y ciencia modernas, teniendo a la Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla como el primer centro oficial en el que se discutían y, al tiempo, se difundían los ideales europeos.

Como después intentaremos demostrar, la conjunción de las tesis propuestas por los novatores con algunas de las ideas aportadas por la tradición hicieron posible el resurgimiento de una cultura española anclada hasta entonces en parámetros inmovilistas y decadentes.

2.- Dificultades de la investigación.

Expresados estos objetivos, surgen numerosas dudas en cuanto a la pertinencia o conveniencia de la investigación, si bien a lo largo de la misma intentaremos despejarlas. ¿Es útil una tesis que pretenda esclarecer las líneas filosóficas que constituyeron el origen de la ilustración en España? ¿Pueden aportarse datos relevantes para una nueva concepción del período

que estudiamos? ¿No estaremos cuestionando la historia cuando nos dirigimos a reflejar la importancia decisiva de un período y unos pensadores que hasta hace poco pasaban casi desapercibidos?

Al abordar todas estas cuestiones, nos hemos encontrado con la dificultad y la limitación que la propia historiografía nos ha impuesto; nos referimos a la, por un lado, gran abundancia de bibliografía referida al período ilustrado en sí, y, por otro, a la escasez de textos que hayan dedicado sus investigaciones a mostrar el período histórico de los novatores en particular. Es más, incluso éstos, en su inmensa mayoría, se han quedado en exploraciones superficiales sobre las tendencias y movimientos, siendo los mínimos dedicados a autores concretos. En este sentido se ha manifestado François López al afirmar: "El examen de muchos manuscritos procedentes de centros docentes, de correspondencias privadas, de diarios, de obras que no llegaron a estamparse, por una parte, y, por otra, el estudio de los inventarios de bibliotecas en todos los archivos notariales o familiares accesibles a los investigadores, son vías que es necesario explorar para conocer por fin la historia profunda de los siglos XVII y XVIII... El conocimiento de la cultura de las élites españolas en la Edad moderna es un objetivo muy ambicioso, pero, planificando la labor que habrían de desarrollar equipos pluridisplinaris [sic] en el marco de cada región, sería posible ver con más claridad lo ocurrido en España en la Edad Moderna"⁹.

⁹ LÓPEZ, François: "Los novatores en la Europa de los sabios", en *Studia Historica. Historia Moderna*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, vol. 14, 1996 (1er. semestre), págs. 110-111.

Esta necesidad que proponemos de estudiar el período novator no significa, en cambio, que a lo largo de nuestro trabajo vayamos a realizar una lectura y exposición de carácter apologético, defensivo, ni de los planteamientos tradicionales, ni de los ideales reformadores de nuestros novatores. Algo así creemos que falsearía no sólo la historia, sino incluso echaría por tierra nuestra labor. Por el contrario, hemos optado por orientar nuestros esfuerzos hacia una concepción objetiva, en el sentido de historia crítica que propone José Luis Abellán, que fomente la neutralidad expositiva sin que ello impida la toma de posiciones cuando 'nuestra razón así nos lo dicte'.

El comienzo del siglo XVIII en España estuvo marcado por las continuas y reiteradas polémicas entre escolásticos y novatores, entre aquéllos que optaban por el pensamiento tradicional y los que, dado el nivel cultural y científico del país, eligieron la tendencia moderna en el campo del pensamiento. Autores representativos de ambas tendencias fueron Francisco Palanco, Juan Martín de Lessaca, López de Araujo entre los escolásticos, y Diego Mateo Zapata, Jean Saguens, Juan de Nájera y Nicolás de Guzmán entre los modernos. Posteriormente, las tendencias conciliadoras, como fue por ejemplo la de Luis de Lossada, se impusieron a esta situación de tensión y enfrentamiento abierto.

En este panorama, el trabajo realizado por Juan de Nájera no pudo ser más destacado; frente a los estudios e investigaciones que proponen a Zapata como auténtico representante de la tendencia novatora, la producción escrita del sevillano pone de relieve su papel predominante en la polémica, si bien no hay que restar importancia a la claridad expositiva de las cuestiones

que les enfrentaban a los tradicionalistas que Zapata plasmó en su *Censura* a los *Diálogos Filosóficos* de Avendaño y en su obra póstuma *Ocaso de las formas aristotélicas*.

Así, pues, ¿se puede hablar de la ilustración española sin tener en cuenta la labor de los novatores de finales del siglo XVII y principios del XVIII? ¿Fue en realidad su papel tan relevante como para justificar este trabajo? ¿En qué medida colaboró Juan de Nájera a la incorporación de España al pensamiento moderno europeo? ¿Podemos encontrar en él las bases y el fundamento de la renovación filosófica operada en España a lo largo del setecientos? Muchas y dificultosas son estas cuestiones, pero creemos poder satisfacerlas a lo largo de la presente tesis.

3.- Hipótesis inicial.

Contando con estos problemas y dificultades reseñados, estamos en condiciones de plantear la hipótesis de que con el pensamiento novator se inició el proceso de renovación en España y que él mismo fue el que puso las bases de la ilustración española. Particularmente, creemos que Juan de Nájera fue uno, si no el que más, de los pensadores españoles que, partiendo del atraso científico del país y apoyándose en los clásicos de la filosofía, se decidió claramente por la asunción de los parámetros filosóficos y científicos europeos.

En apoyo de esta tesis, traemos a colación las palabras de José Luis Abellán: "Estamos asistiendo con este movimiento a las primeras escaramuzas para introducir una concepción científica, que de momento ponga las bases de un estudio experimental de la naturaleza, aunque el fin último probablemente tiene aspiraciones mucho más radicales"¹⁰. Y sentencia: "La filosofía de los 'novatores' es la base teórica consustancial a la introducción de la ciencia y el pensamiento moderno en España"¹¹.

Como ya hemos apuntado, la carencia de estudios y exploraciones sobre el movimiento de los novatores, unida a la conciencia de que tal movimiento careció de importancia relevante dentro de la cultura española dieciochesca, nos ha motivado a plantear la tesis contraria, pues creemos que, con un tratamiento minucioso y puntual de las obras y autores más significativos, puede mantenerse sin grandes problemas.

Ni que decir tiene que a esta revalorización del pensamiento innovador han contribuido notablemente las últimas investigaciones en los campos filosófico, médico y social que se han realizado, aportando sustanciosas noticias para un mejor conocimiento de la época. Es por ello que nosotros ahora intentemos probar que las obras de los novatores, y particularmente, por su valor y por su temática, las de Juan de Nájera, propiciaron y participaron activa y decisivamente en la general renovación acaecida en plena ilustración española.

¹⁰ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, pág. 377.

Así, la hipótesis del destacado papel que desempeñaron los novatores para el posterior auge y apogeo de la ilustración creemos que puede ser perfectamente probada, pues ellos representaron el punto de inflexión entre una sociedad ciega y anquilosada en los parámetros tradicionales del pensamiento y la cultura y otra volcada y ansiosa de modernidad.

En este aspecto, opinamos que Juan de Nájera fue un representante vital y capital de todo el proceso pre-ilustrado propiamente dicho, que posibilitó la modernidad española del siglo XVIII. Sus nuevos planteamientos en filosofía -atomismo- y en teología -acomodación del mismo a los principales puntos de fricción con el pensamiento religioso tradicional, fundamentalmente en el tema de la transubstanciación eucarística- se convirtieron progresivamente en ideales modernos que viajarían desde Feijoo hasta los últimos ilustrados españoles.

Intentaremos probar, pues, que todo el proyecto reformador iniciado en la época de los novatores no respondía a otra inquietud que a la de revitalizar la cultura española, una cultura que, atrapada por el aislamiento que se había promovido desde las filas tradicionales, permanecía ajeno y al margen del plan modernizador europeo, para lo cual tuvieron no pocas dificultades que salvar. Así lo dice Amable Fernández: "La Ilustración española, aunque fue moderada con respecto a la Ilustración histórica, sí tuvo como valor la toma de conciencia de que la España de finales del siglo XVI y del siglo XVII, tras el esplendor del Imperio, fue perdiendo, progresivamente, todo contacto

¹¹ *Ibidem*, pág. 380.

con la 'modernidad', y era necesario iniciar un proceso de adecuado reciclaje"¹².

A pesar de ello, mostraremos que los llamados despectivamente 'novatores' no pretendían arrasar y acabar, cual ciclón, con toda la tradición española; por el contrario, buscaron en nuestro pasado histórico el fundamento de sus ideas, asumiendo la labor de nuestros grandes pensadores e intelectuales anteriores.

Es en este sentido en el que, tomando como referencia los estudios generales dedicados a este período histórico de nuestro país, hemos optado por circunscribir el nuestro a una parcela concreta del mismo: a la introducción de los planteamientos científicos y filosóficos por parte de Juan de Nájera, y a las numerosas pruebas a las que fue sometido constantemente.

4.- Metodología.

Siguiendo rigurosamente la significación etimológica del término 'método' ("Se tiene un método cuando se dispone de, o se sigue, cierto 'camino', 'òðós', para alcanzar un determinado fin, propuesto de antemano... El método se contrapone a la suerte y al azar, pues el método es ante todo un orden manifestado en

¹² FERNÁNDEZ SANZ, Amable: "La Ilustración española. Entre el reformismo y la utopía", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. N° 10, Editorial Complutense, Madrid, 1993, pág. 71.

un conjunto de reglas"¹³; "Modo ordenado de proceder para llegar a un fin determinado, especialmente para descubrir la verdad y sistematizar los conocimientos"¹⁴; "Conjunto de operaciones ordenadas con que se pretende obtener un resultado. Modo de obrar o proceder que cada uno tiene y observa"¹⁵), vamos a exponer cómo hemos actuado en el curso de la investigación.

Este camino, reglas y orden creemos que nos conducirán al objetivo inicial y principal que ya reseñamos anteriormente, rechazando así cualquier posibilidad azarosa de lograr nuestra meta.

En nuestra investigación intentaremos lograr una comprensión global y genérica del fenómeno pre-ilustrado e ilustrado español, discerniendo y poniendo de manifiesto las relaciones internas entre el ámbito de la filosofía y el campo de la historia. Comprender y explicar serán, pues, nuestros criterios de valoración del hecho ilustrado.

Como tesis filosófica, buscamos la comprensión y aprehensión de la verdad, es decir, la dilucidación, por un lado, de las razones últimas que motivaron la actividad de nuestros modernos y, por otra, de los medios empleados para su realización; esto, como es natural, nos distancia de una consideración puramente científica o, mejor dicho, de un análisis que busque como

¹³ Voz 'Método', en FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. Vol. III, Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, pág. 2217.

¹⁴ Voz 'Método', en *Vox. Diccionario manual ilustrado de la lengua española*. Revisión y Prólogo por Samuel Gili Gaya, undécima edición, Barcelona, 1984, pág. 731.

¹⁵ Voz 'Método', en *Enciclopedia del siglo XXI*. El Mundo, 1ª edición, Barcelona, 1992, pág. 920.

fin último la corroboración propia de la actividad científica. En todo caso, la justificación de nuestras opiniones siempre vendrá avalada por las palabras de los autores que vamos a tratar; esto también puede llamarse una investigación rigurosa, y, en tal sentido, también tendrá algo de científica.

Sin embargo, adoptaremos un método claramente interpretativo, hermenéutico, explicativo, que busque descifrar la imbricación entre la actividad de los novatores y las particulares circunstancias que rodearon su quehacer filosófico y científico.

Toda investigación histórico-filosófica está irremediablemente unida al hombre, a la humanidad. Desde hace muchos siglos se nos ha dicho que el hombre es un ser 'social y sociable', esto es, que la independencia del ser humano en relación con las circunstancias que lo determinan carece de sentido en una explicación coherente y real de su vida y de sus acciones. La cultura, la sociedad, la tradición, la lengua, son aspectos ineludibles e irremplazables para el ser humano; de ahí que, a lo largo del presente trabajo, el acercamiento a estos puntos será clave para comprender la tarea de nuestro novator Juan de Nájera.

No quisiéramos dar a entender que nuestra elección en este trabajo de una clave interpretativa significa la negación del conocimiento y de la fiabilidad que es inherente y propia del método científico; solamente consideramos que tal camino no es pertinente para lograr nuestros objetivos.

En definitiva, proponemos, en tanto que camino y reglas, la utilización de un método que,

fundamentalmente, será genético y reflexivo, tendente y aplicado al estudio y examen de la historia de la filosofía española, y fundamentado, en último término, en el ejercicio de la crítica filosófica.

Estas van a ser las normas que nos van a guiar en esta tesis, normas que tendrán como principales campos de actuación, por un lado, las circunstancias históricas, políticas, sociales y religiosas de la España de principios del siglo XVIII; por otro, el análisis particular del movimiento de renovación iniciado por los novatores; y, finalmente, el estudio de Juan de Nájera en tanto que ejemplo claro y arquetípico de semejante movimiento. La indagación sobre el sentido de las obras humanas y sus textos así nos lo exige.

Por tanto, nos ocuparemos del análisis de las tesis de Nájera a través de la lectura detenida de sus obras, utilizando las fuentes de primera mano, con el objetivo de ser en todo momento fieles a lo que el autor dijo. Con ello, examinaremos su evolución ideológico-religiosa, mostraremos la continuidad que hubo en su pensamiento, sin rupturas ni resquebrajamientos, y manifestaremos el sentido plenamente moderno de sus palabras. Las citas textuales, pues, avalarán nuestras opiniones, e introduciremos numerosa bibliografía sobre la época, si bien, como ya dijimos, la relativa a nuestros novatores es muy escasa.

5.- Estructura y plan general.

El trabajo está dividido en seis capítulos. En el primero de ellos, y con un marcado talante introductorio, se hace una breve referencia al tema de la filosofía española, sus características y la periodización que hemos adoptado para el tratamiento de las cuestiones que consideramos más relevantes; las circunstancias culturales que motivaron la aparición de los novatores, los problemas que planteaba su pensamiento a los partidarios de la tradición, junto a la consideración de los aspectos políticos y religiosos propios del siglo XVIII español, dan pie a un primer y somero examen de lo que significaba y aportaba la ciencia moderna.

El segundo capítulo se centra en los novatores, y nos permitirá entender cuáles fueron los principales postulados de los primeros pensadores modernos en España: el eclecticismo, el escepticismo, el probabilismo y la libertad de pensamiento frente al dogmatismo y a la metafísica tradicional. También se refieren los principales autores europeos de los que bebieron nuestros novatores, concluyendo con un repaso a la historia de su nacimiento, constitución y plasmación física en nuestro país.

El tercer capítulo lo dedicamos a la biografía y a la producción escrita de Juan de Nájera, y aclararemos el problema de los pseudónimos, tanto de Alejandro de Avendaño como de Francisco de la Paz. Se incluye, además, una referencia a la problemática entre Francisco Palanco y Nájera, resaltando la importancia de este último en toda la controversia.

En el cuarto capítulo analizaremos las propuestas filosóficas de Nájera en sus obras *Diálogos Filosóficos* y *Desengaños Filosóficos*. La impronta del movimiento atomista, con los átomos como fundamento de todo lo real, y la discusión entre escolasticismo y modernidad respecto de la teoría de las formas, nos llevarán a establecer la reforma que Nájera propuso de las tesis aristotélicas, abogando finalmente por la nueva ciencia experimental.

En el quinto nos extendemos en presentar cuáles fueron las consecuencias teológicas que derivaron de la teoría filosófica de Juan de Nájera, a través de su obra *Maignanus redivivus*. Las ideas de los pensadores modernos europeos sobre las especies eucarísticas y las soluciones aportadas por Nájera en torno a la substancia y accidentes eucarísticos son clara muestra de la influencia atomista del mínimo francés Emmanuel Maignan en nuestro autor.

En el sexto, y último, intentamos establecer la relación entre Juan de Nájera y Pablo de Olavide a partir del examen de dos de sus obras, los *Desengaños Filosóficos* y *El Evangelio en triunfo*, respectivamente, inclinándonos hacia la tesis de la continuidad ideológica y religiosa de ambos autores.

Finalmente, en las conclusiones presentamos todas nuestras reflexiones vertidas a lo largo del trabajo, con la intención de dar una visión coherente, de conjunto, y ensamblando contenidos.

CAPÍTULO I

**PRE-ILUSTRACIÓN E ILUSTRACIÓN EN ESPAÑA.
CULTURA CIENTÍFICA Y REALIDAD SOCIAL.**

Bastantes han sido las investigaciones que se han dedicado desde hace unos cincuenta años al estudio del siglo XVIII español. Ni que decir tiene, pues, que el tratamiento que hasta entonces se había dado a dicho período resultaba insatisfactorio o, al menos, poco fundado históricamente. Y más en concreto, la referencia al papel jugado por un grupo de intelectuales españoles que dedicaron sus esfuerzos y energías a la renovación cultural de nuestro país, quedaba, nos atrevemos a decir, más que en un segundo plano. En palabras del profesor Sánchez Blanco: "Aparte de la trivialización y adulteración del movimiento ilustrado que el mito lleva consigo, al centrar la Ilustración en el último tercio del siglo XVIII se menosprecian bastante las décadas anteriores. Todo lo más, se las califica de Época de los Novatores o de Pre-Ilustración, negándosele la denominación de 'ilustrada', que le pertenecería, como veremos, con plena justicia"¹. Confirmando esta opinión, leemos en Maravall: "De 1680 a 1725, en que va a empezar Feijoo su obra, se extiende un 'período de los novadores', preludio clarísimo, y sin duda fecundo, de lo que va a ser la Ilustración española"².

En la misma línea, y partiendo desde parámetros políticos, las nuevas opiniones también confirman que en los postreros lustros del reinado de Carlos II, último rey de la Casa de los Austrias, la inquietante situación de forzoso acatamiento de la

¹ SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. Taurus, Madrid, 1999, pág. 8.

² MARAVALL, José Antonio: "Novadores y pre-ilustrados: la obra de Gutiérrez de los Ríos, tercer conde de Fernán Núñez (1680)", en *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Introducción y compilación de M^a Carmen Iglesias, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1991, pág. 234.

cultura hispánica estaba virando hacia nuevas formas de independencia filosófica y científica³; se rompe así con el tópico, ya de todos conocido, de la falta de impulso cultural de la última época de los Austrias. Dice François López: "Es bien sabido hoy (...) que fue bajo el reinado de Carlos II cuando empezaron a penetrar en España los primeros elementos de la nueva filosofía: el racionalismo crítico y el método experimental"⁴.

Ahondamos así en nuestra tesis de que los llamados 'novatores' (ya haremos alusión posteriormente al origen del término -Francisco Palanco, de la Orden de San Francisco de Paula, también llamados 'mínimos'- y a las connotaciones despectivas que llevaba implícito), afincados en distintas ciudades del país, fueron los auténticos propiciadores y potenciadores de la reforma intelectual -no sólo en el ámbito filosófico, sino en el médico, anatómico, científico- de España, que daría lugar

³ Cfr. AA.VV.: "La época de los primeros borbones. Volumen II. La cultura española entre el barroco y la ilustración (circa 1680-1759)", en *Historia de España*, fundada por Ramón Menéndez Pidal, dirigida por José María Jover Zamora. Tomo XXIX, Espasa-Calpe, Madrid, 1985. Particularmente, se dedica el primer apartado del capítulo I a examinar los últimos años del reinado de Carlos II, haciendo afirmaciones tales como: "Las recientes investigaciones sobre algunos aspectos de la cultura de este 'oscuro' período de la historia de España han hecho entrever el resplandecer de algunas luces, que permiten afirmar que los intelectuales del reinado de Carlos II no estaban al margen de lo que sucedía en la Europa culta" (pág. 5), y "En el arco cronológico que va de 1680 a 1715 ..., es posible individuar también en España un período de transición, caracterizado por el doble proceso de la toma de conciencia de un retraso cultural que hay que colmar y el comienzo de la asimilación de las nuevas corrientes científico-filosóficas antiaristotélicas" (pág. 6).

⁴ LÓPEZ, François: "Aspectos específicos de la Ilustración española", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo (Ponencias y comunicaciones)* I. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1981, pág. 25.

al posterior desarrollo, fundamentalmente durante el reinado de Carlos III, de la Ilustración española. Así lo ha expresado Víctor Navarro: "En las últimas décadas del siglo XVII, el proceso de ruptura con el saber tradicional y sus supuestos aparece delineado con unos perfiles más claros, entre los protagonistas del mismo, como un programa de asimilación sistemática de la ciencia moderna. En la base de este programa se advierte una conciencia, que los científicos españoles harán explícita, del atraso científico del país y de que España había permanecido prácticamente al margen del nacimiento de la ciencia moderna. Valencia, Zaragoza, Madrid, Barcelona y algunas otras ciudades españolas fueron escenarios de actuación de los llamados "novatores" de finales de la centuria y primeros años del siglo XVIII"⁵.

A continuación, penetraremos en los aspectos más relevantes que determinaron el quehacer histórico de España; cómo se ha caracterizado a la filosofía española, en qué fases se la ha solido dividir, en qué estado nos encontrábamos en el momento de la aparición de estos innovadores, cuáles eran los posicionamientos ideológicos con los que los novatores hubieron de enfrentarse en su afán por modernizar científica y filosóficamente el país, a qué fuentes recurrieron éstos para llevar a cabo sus proyectos, dónde tuvieron lugar los mismos, etc. Asuntos todos ellos que se presentan como imprescindibles para conocer con un fundamento sólido las bases de este 'reformismo filosófico' en el que nos vamos a centrar a lo largo de

⁵ NAVARRO, Víctor: "Descartes y la introducción en España de la ciencia moderna", en *La filosofía de Descartes y la fundación del pensamiento moderno*. Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1997, pág. 235.

la presente investigación, y en el que el Padre Juan de Nájera, o Alexandro de Avendaño, o Francisco Paz, -que, como después probaremos, son la misma persona-, jugó un papel fundamental y determinante en la configuración del estatus filosófico de la España del siglo XVIII, al menos al mismo nivel que un Diego Mateo Zapata, previo a la aparición pública de Rvdo. P. Benito Jerónimo Feijoo.

I.I. EL CICLO ILUSTRADO EN ESPAÑA. CARACTERÍSTICAS Y PERIODIZACIÓN.

A la hora de hablar de la Ilustración española, por cuanto tiene de particular y, al mismo tiempo, de herencia de la europea, no se puede pasar por alto el enorme influjo que en ella tuvo el hecho de la pérdida de poder español respecto de los años de mayor esplendor del Imperio; durante todo el siglo XVII, prácticamente, nuestro país quedó anclado en el glorioso pasado que nos había convertido, al menos políticamente, en el espejo al que el resto de países occidentales querían mirarse. Fue precisamente ese 'narcisismo de lo nuestro' el que propició el aislamiento cultural en que España cayó a finales del siglo XVI y gran parte del XVII: "La Ilustración española, aunque fue mediocre con respecto a la Ilustración histórica, sí tuvo como valor la toma de conciencia de que la España de finales del siglo XVI y del siglo XVII, tras el esplendor del Imperio, fue perdiendo progresivamente todo contacto con la 'modernidad', y era necesario iniciar un proceso de

adecuado reciclaje"⁶. Estas consideraciones están en perfecta sintonía con lo que el profesor Abellán ha denominado "reflexión sobre la decadencia", una situación de abatimiento psicológico que impregnó la vida cultural española, y que empezaría a superarse a partir del año 1680, década ésta que será el punto de partida, digamos oficial o público, de la renovación científico-filosófica de España⁷, sobre la que después trataremos.

I.I.1. El problema de la Filosofía Española.

Hoy es un hecho que nadie puede negar la existencia en España de una filosofía, más o menos original, genuina, autóctona, aunque se difiera en la señalización de corrientes, tendencias, autores, que la determinaron. El orgullo, o mejor, la necesidad de reafirmarnos frente a planteamientos ajenos contrarios a la que fue nuestra riqueza cultural, fue el detonante de las dos mayores polémicas suscitadas al respecto; la primera tuvo lugar a finales del siglo XVIII, cuando Masson de Morvilliers publicó en la *Enciclopedia Metódica* el artículo 'España', renegando de la aportación española a la cultura general europea⁸. Juan Pablo Forner, Carlo

⁶ FERNÁNDEZ SANZ, Amable-Ángel: *Utopía y realidad en la Ilustración española. Pablo de Olavide y las "Nuevas Poblaciones"*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Colección Tesis Doctorales, N° 257/90, Madrid, 1990, pág. 48.

⁷ ABELLÁN, José Luis: *Historia del pensamiento español*. Espasa, Madrid, 1996, pág. 253.

⁸ El texto decía lo siguiente: "Hoy, Dinamarca, Grecia, Rusia, la misma Polonia, Alemania, Italia, Inglaterra y Francia, todos estos pueblos, enemigos,

Denina y otros justificaron las contribuciones de España 'a la humanidad'. La segunda, ya en el siglo XIX, giró en torno a un artículo de Gumersindo de Azcárate, publicado en la *Revista de España*, donde argumentaba que la ausencia de libertad de la ciencia había sido la causa del atraso que lleva la misma en España durante tres siglos; fue la polémica en que se dio a conocer, contrario a esta posición, don Marcelino Menéndez Pelayo. Sin entrar ahora, pues no es nuestro objetivo, a examinar tales afirmaciones, lo que sí podemos dejar claro es que tales polémicas pusieron de manifiesto el hecho de la existencia en España de una auténtica filosofía, al margen de que su aportación al ámbito cultural europeo fuera de mayor o menor relevancia: "Pero dejando a un lado opiniones y discusiones, es un hecho la existencia de filosofía en España. Hasta principios, casi hasta mediados del siglo XVII, la filosofía se cultiva en nuestra patria tanto como en cualquiera de los países occidentales de Europa. Para comprobarlo basta hacer un breve recorrido a través de la Historia"⁹. Además del reconocimiento a la grandiosidad que alcanzó la Escolástica española, se da por sentado la existencia previa de otra filosofía, al menos tan influyente como la anterior: el senequismo, "que ha tenido sus manifestaciones principales en el siglo XVI, en la

amigos, rivales, todos arden en una generosa emulación por el progreso de las ciencias y de las artes. Cada uno medita las conquistas que debe compartir con las demás naciones; cada uno de ellos, hasta aquí, han hecho algún descubrimiento útil que ha recaído en beneficio de la humanidad. Pero ¿qué se debe a España? Desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace seis, ¿qué ha hecho por Europa?". Citado por José Luis ABELLÁN: *Historia del pensamiento español*. Op. cit., pág. 269.

⁹ MINDÁN MANERO, Manuel: "La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII", en *Revista de Filosofía*. Publicada por el Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid, Año XII, Enero-Marzo 1953, N° 44, pág. 427.

filosofía llamada independiente de Vives, Fox Morcillo, Gómez Pereira, Miguel Sabuco, Huarte, etc.; en el siglo XVII en el pensamiento de Guevedo, Gracián, Saavedra Fajardo y las filosofías libres de Isaac Cardoso y Caramuel. En el siglo XVIII en los grandes eclécticos como Tosca, Feijoo, Martín Martínez, Mayans, Piquer y Jovellanos; y en el siglo XIX, por último, en Balmes y Donoso Cortés”¹⁰.

Nos interesa, pues, esta afirmación por cuanto en ella se nos habla ya de autores que, dentro de nuestra temática centrada en los novatores, representaron los primeros momentos de introducción de la ciencia y filosofía moderna en España; me refiero a Cardoso, Caramuel, Tosca, como los primeros autores a los que se les puede considerar con todo rigor como los primeros innovadores en el ámbito filosófico-científico, y los nombres de Feijoo, Martínez, Mayans, como principales promotores o divulgadores de la libertad de espíritu que se había fraguado en el siglo anterior.

I.I.2. **La filosofía española en su singularidad.**

Basándonos, pues, en las anteriores consideraciones sobre la posibilidad de una filosofía que pudiera llamarse española, y siempre teniendo en cuenta las continuas revisiones históricas que sobre el asunto en particular se han realizado, podemos entrar, no sin una cierta cautela y provisionalidad, a caracterizar ese

¹⁰ *Ibidem*, pág. 431.

pensamiento típico español sin pretender ser exclusivos en ello; pues, si por algo se puede hablar de filosofía española es porque responde a una construcción nacional que queda englobada con posterioridad en el gran edificio de la filosofía universal¹¹.

El pensamiento español, en primer lugar, puede caracterizarse por el "realismo práctico en un ambiente de buen sentido humano", -como ha referido M. Mindán¹²-, es decir, la consideración de la realidad como medio en el que el ser humano debe llevar a cabo su proyecto vital hace que el pensamiento español se centre en el sentimiento, en la búsqueda de la virtud para lograr el buen vivir, la armonía social, más allá de la pura practicidad utilitarista y más acá de la pura especulación teórica. Quedaría, pues, afirmada como un sincretismo, una fusión entre dos extremos que no por ello dejan de ser unificables.

En un segundo término, y enlazando con la anterior, a la filosofía española nunca se la puede señalar como ámbito en el que la construcción de sistemas filosóficos puros, cerrados, haya sido nota propia. Viene aquí al caso la afirmación de algunos detractores de la existencia de la filosofía española de que en España no ha habido ningún Kant, ningún Descartes, etc.; ello es cierto, pero no lo es menos que en nuestro país, por lo general, los pensadores se han orientado hacia la

¹¹ Puede verse, para un examen más detenido de esta cuestión, el magnífico estudio que hizo el profesor José Luis ABELLÁN en su ingente obra *Historia Crítica del Pensamiento Español. Tomo 1: Metodología e introducción histórica*. Espasa-Calpe, Madrid, 1988. Preferentemente, la primera parte de este volumen, titulada 'Metodología para una historia de la filosofía española'.

¹² *Ibidem*, pág. 431.

elaboración de sistemas filosóficos que fueran útiles, práctica y moralmente, al hombre, sin eludir, por supuesto, algunos que perfectamente pueden calificarse de teórico-especulativos, como los sistemas de Suárez o Zubiri.

También es una filosofía que, en el terreno del conocimiento, ha mantenido siempre un tono conciliador con el resto de filósofos. No se ha caracterizado por ser independiente, exclusiva o excluyente, sino por la capacidad de armonizarse en el ancho campo gnoseológico, "y en consecuencia propende fácilmente a posiciones eclécticas"¹³.

Finalmente, como último rasgo que anotaremos, está el de su tendencia o el fuerte influjo recibido por parte del pensamiento religioso, particularmente católico. Escolástica, renacimiento, barroco; grandes progresos en la proyección social de esa influencia, pero también, como veremos más adelante, gran lacra a la hora de afincarse o unirse al transcurrir histórico de la ciencia moderna.

Estos genéricos rasgos que hemos señalado para la filosofía española son, en gran medida, los condicionantes de nuestra presencia filosófica en la cultura europea, a los que se podrían añadir otros que participan, de una forma más o menos directa, de los primeros: espíritu crítico y revisionista, carácter social o sociológico de las producciones literarias, entusiasmo -quizás excesivo en algunos momentos- por los problemas nacionales más acuciantes, etc.

¹³ *Ibidem*, pág. 432-433.

A continuación veremos cómo estas bases y tendencias de pensamiento pudieron incorporarse o proyectarse sobre la Ilustración española, un período sobre el que, con ligeros matices, ante todo cronológicos, todos los investigadores tienden a estar de acuerdo en cuanto a su periodización y división en distintas etapas.

I.I.3. Cronología de los siglos XVII y XVIII en España.

Para realizar un examen detenido del período de los novatores, que es nuestro propósito, y poder hacerlo con unos fundamentos que garanticen nuestras opiniones, se impone en este momento hacer un breve repaso a lo que fueron las etapas por las que transcurrió la filosofía y la ciencia en España desde finales del siglo XVI hasta comienzos del XIX. Una revisión que tratará de mostrar cómo los intelectuales y científicos españoles pasaron del casi absoluto desconocimiento, por fuerza o abandono, de los progresos que se iban produciendo en el ámbito científico europeo a la aceptación paulatina, y casi heroica, de los nuevos parámetros filosófico-científicos de la modernidad.

En cuanto a la ciencia del siglo XVII, los autores¹⁴ que han dedicado sus estudios al esclarecimiento

¹⁴ LÓPEZ PIÑERO, José María: "La introducción de la ciencia moderna en España", en *Revista de Occidente*, Madrid, Febrero 1966, págs. 133-156.

del talante científico español durante esa centuria coinciden en señalar tres períodos fundamentales:

* Al primero se le hace coincidir con el reinado de Felipe III, cuando la importancia del saber científico español aún se proyecta sobre Europa, ante todo el referido a disciplinas cuyo campo de desarrollo se sitúa en la aplicación de técnicas médicas, naturales o a la náutica, pero "se realiza de espaldas a las primeras manifestaciones claras de las nuevas corrientes, que empezaban entonces a cobrar fuerza en otros países del Occidente europeo"¹⁵. Autores como Rodrigo Zamorano, Martín Cortés, Pedro Medina, Álvaro Alonso Barba, Diego Ufano, Bernardo de Cienfuegos, etc., fueron traducidos en numerosísimas ocasiones a otros idiomas, muestra del alto nivel que por entonces todavía gozaba la ciencia española en su proyección de la época renacentista¹⁶.

* El segundo período abarca los cuarenta o cincuenta años centrales del siglo. Es el momento en que algunos científicos españoles ya no pueden permanecer al margen de las continuas innovaciones que iban teniendo lugar en el panorama científico europeo, siempre que su intención fuera seguir progresando y aportando algo novedoso e importante al mismo. "Se ven, en suma, obligados a enfrentarse por primera vez con la ciencia

Id.: *La introducción de la ciencia moderna en España*. Ariel, Barcelona, 1969. Id.: *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Labor Universitaria, Barcelona, 1979.

NAVARRO BROTONS, Víctor: "La ciencia en la España del siglo XVII: el cultivo de las disciplinas físico-matemáticas", en *Ciencia, pensamiento y cultura. En torno a 'Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII'*, de J.M^a. López Piñero. Arbor, Tomo CLIII, Abril-Mayo 1996, N^o 604-605, págs. 197-252.

¹⁵ LÓPEZ PIÑERO, José María: "La introducción de la ciencia moderna en España", *op. cit.*, pág. 136.

¹⁶ Cfr. LÓPEZ PIÑERO, José María: *La introducción de la ciencia moderna en España*, *op. cit.*, pág. 24.

moderna"¹⁷. Condicionados por esta circunstancia, los científicos españoles se debatieron entre dos posturas: o bien aceptar aquellas novedades que se mostraban como innegables, salvando siempre el planteamiento filosófico tradicional (autores como Gaspar Bravo de Sobremonte, Pedro Miguel de Heredia, Gaspar Caldera de Heredia, son claros representantes de esta postura, en la que también se pueden incluir a Isaac Cardoso o Luis Rodríguez de Pedrosa¹⁸ -muy cercanos a las ideas modernas-, aunque "su crítica del aristotelismo no la realizan desde la física moderna, sino desde un atomismo con raíces muy concretas en autores renacentistas españoles como Valles, Dolese o Gómez Pereira"¹⁹. O bien adoptando una postura totalmente intransigente con las nuevas tendencias científico-filosóficas, y defendiendo a ultranza el sistema tradicional, como fue el valenciano Matías García. Víctor Navarro resume las posiciones de esta manera: "La segunda, que comprendería a grandes rasgos los cuarenta años centrales del siglo, se caracterizaría por la introducción en el ambiente científico español de algunos elementos modernos, que fueron aceptados como meras rectificaciones de detalle de las doctrinas tradicionales o meramente rechazadas"²⁰.

* Finalmente, el tercero de los períodos en que se divide el siglo XVII español desde el punto de vista científico comprende aproximadamente los últimos

¹⁷ LÓPEZ PIÑERO, José María: "La introducción de la ciencia moderna en España", *op. cit.*, pág. 136.

¹⁸ Sobre ellos recae, en opinión de LÓPEZ PIÑERO: *La introducción de la ciencia moderna en España*, *op. cit.*, pág. 28, el peso de la nueva línea que se abre entonces en la ciencia española: "Las obras de Sebastián Izquierdo (1664), Luis Rodríguez de Pedrosa (1666) e Isaac Cardoso (1673) significaron el primer eco de la nueva física en la filosofía natural española".

¹⁹ LÓPEZ PIÑERO, José María: *Ibidem*, pág. 137.

²⁰ NAVARRO BROTONS, Víctor: *Op. cit.*, pág. 198.

veinticinco años de la centuria. Es el momento de inflexión en que se produce el viraje hacia la aceptación sistemática de la nueva ciencia moderna y hacia la negación cada vez más tajante del pensamiento tradicional, y donde a los científicos españoles se les puede llamar con pleno derecho 'modernos': "La sociedad en la que viven, y principalmente sus opositores aferrados a la tradición, les conocerá con el nombre entonces despectivo de 'novatores'"²¹.

Nos encontramos, así, con que en el último tercio del siglo XVII, aún reinando Carlos II, en España se han producido los primeros intentos serios de romper con las estructuras tradicionales de pensamiento, con las arcaicas concepciones físicas, con los argumentos de autoridad que imponían sus criterios. Estamos, pues, a las puertas de la renovación científico-filosófica en España, y ese logro fue obra de los novatores. Por lo cual, afirmamos que sin la presencia y obra de estos autores el posterior desarrollo y fecundidad de la Ilustración española habría sido inútil, o, al menos, habría carecido de un fundamento de hecho desde ámbito nacional con el que reclamar para sí tal denominación.

En cuanto a la periodización del siglo XVIII en España, los investigadores también coinciden en las etapas por las que pasó el pensamiento filosófico-científico en nuestro país. Cuatro son los períodos en que se divide:

* Al primero se le sitúa entre el año 1680 y 1725. Tras desechar la opinión de que la Ilustración española comenzó con la publicación del primer tomo del

²¹ LÓPEZ PIÑERO, José María: "La introducción de la ciencia ...", *op. cit.*, pág. 138.

Teatro Crítico Universal (1725) de Feijoo (autores como Ramón Ceñal, Quiroz-Martínez, López Piñero y Vicente Peset, entre otros, se han dedicado a desautorizar tal afirmación), es claro que los trabajos de esos 'primeros autores modernos' representaron ya entonces una ruptura con el saber tradicional y una aceptación de los modernos planteamientos en filosofía y en física o filosofía natural. Como se puede apreciar, coincide plenamente con el inicio del último de los períodos reseñados en la división del siglo XVII, extendiéndose hasta el año de publicación de la primera obra de Feijoo -si bien hay algunos autores que lo sitúan en 1720²². Evidentemente, esta etapa está marcada por la obra de los novatores, y por el enfrentamiento que éstos tuvieron con los partidarios más aferrados a la tradición, en lo que se conoce como la polémica entre escolásticos y novatores a principio del siglo XVIII. Es en este período donde nuestra investigación se va a centrar, considerando el hasta ahora no desconocido, pero sí descuidado, JUAN DE NÁJERA.

* El segundo período abarca todos los años de producción de Feijoo, de 1725 a 1760. El *Teatro Crítico Universal*, las *Cartas eruditas y curiosas*, junto a la introducción del empirismo inglés por obra del portugués Luis Antonio Verney, conforman esta parte central del siglo, en el que las polémicas de la Escolástica con ambos autores resumen el estado de crispación con que la nueva ciencia se está encontrando y los enconados esfuerzos que tendrá que hacer para lograr propagarla entre los españoles. Dice François López: "Poco a poco, la filosofía nueva se va extendiendo, va encontrando partidarios. Empieza a tomar consistencia una

²² Véase LÓPEZ, François: *Juan Pablo Forner y la crisis de la conciencia española*. Junta de Castilla y León,

élite ilustrada. Esos dos períodos de igual duración, cuarenta años, constituyen en España, y con mucho más rechazo en América Latina, el primer período de expansión de la revolución mecanicista y del racionalismo crítico"²³.

* El tiempo de reinado de Carlos III marca el tercero de los períodos de la Ilustración española, es la etapa propiamente ilustrada, que va del año 1760 a 1788²⁴. Tras la introducción de los nuevos métodos científicos propiciada por los novatores, y la posterior "laicización del saber" -como dice Abellán²⁵-, junto al desarrollo de la labor crítica aplicada a la historia de un Mayáns y Siscar, se produce en nuestro país el desarrollo del empirismo de Verney con la traducción de sus trabajos al castellano -a lo que hay que añadir la derivación sensista o sensualista del mismo por el conocimiento de Condillac²⁶-, tiene lugar la polémica sobre la ciencia española por el artículo de Masson en la *Enciclopedia Metódica*²⁷ y la enérgica respuesta de Juan Pablo Forner con su *Oración apologética por la España y su Mérito Literario*²⁸, y donde aparece la figura de

Consejería de Educación y Cultura, 1999, pág. 63.

²³ *Ibidem*, pág. 63.

²⁴ Así lo caracteriza François LÓPEZ: "El Siglo de la Luces, durante tanto tiempo aplazado, encuentra su cauce e inicia por fin su curso. Todo se ensancha. Se liberan energías largamente acumuladas ... Todo se acelera: las ideas viajan mucho más deprisa que antes". *Op. cit.*, pág. 63.

²⁵ ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica...*, *op. cit.*, volumen III, 1988, págs. 375 y ss.

²⁶ Véase, JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio: "Las traducciones de Condillac y el desarrollo del Sensismo en España", en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Universidad de Salamanca, 1990, págs. 253-281.

²⁷ Ya nos referimos a ella en el apartado I.I.1. **El problema de la filosofía española** del presente trabajo.

²⁸ En 1997 apareció una nueva edición de la *Oración Apologética* de Forner por Jesús Cañas Murillo, publicada por el Departamento de Publicaciones de la Diputación

Jovellanos como máximo exponente del espíritu reformista de la Ilustración española²⁹.

* Finalmente, llegamos así al cuarto y último período del siglo XVIII español, que arranca en 1789, con el estallido de la Revolución Francesa, y culmina en 1808, y en el que Carlos IV reina en España. Es el lapso de tiempo conocido como 'crisis del optimismo ilustrado' propiciado por los movimientos revolucionarios del país vecino y que hizo que los afanes reformistas de los ilustrados bajasen en intensidad por el temor al gobierno y a la Iglesia. Surgió, pues, un pensamiento contrarrevolucionario, o reaccionario, que abogaba por el absolutismo religioso y político, mostrando grandes dosis de intolerancia en todos los ámbitos. Ello no impidió que siguiera progresando el interés por el sensismo, ahora no sólo en las obras de Condillac, sino también en importantes ideólogos europeos, como Cabanis o Destutt de Tracy.

Tenemos, pues, diseñados los siglos XVII y XVIII en lo que fue el quehacer científico y filosófico de España. Un diseño que nos permite, bien fundadamente, afirmar que el papel llevado a cabo por los primeros autores modernos -los novatores- fue mucho más relevante, incluso determinante, de lo que hasta hace unos años se ha considerado; desde los Caramuel y Cardoso, pasando por los Tosca, Corachán, Zapata y Nájera, para terminar en

Provincial de Badajoz, Colección: Clásicos Extremeños nº 12, Badajoz. En ella podemos encontrar una larga introducción, en la que se hace un repaso a la vida de Forner y las disciplinas que cultivó, desmenuzando los orígenes, contenido y repercusiones de la *Oración*, y se presenta una bibliografía selecta de ediciones y estudios sobre el autor y la obra, concluyendo con el texto original y una serie de apéndices sobre la polémica.

Feijoo -en tanto que divulgador y propagador de esas ideas-, el camino que tuvo que recorrer el pensamiento español moderno para hacerse un hueco en la cultura del país fue duro y angosto, pero al mismo tiempo puso las bases de la posterior eclosión de la Ilustración española. Por ello, estamos de acuerdo en parte y en otra en desacuerdo con la tesis mantenida por François López de que "reducir lo que fue proliferación y abundancia a una oposición dualista entre escolásticos y 'novatores' es polarizar insidiosamente un campo de fuerzas múltiples, dramatizar al máximo. En una palabra, traicionar"³⁰. Si bien es cierto que hubo otra serie de condicionamientos (sociales, políticos, religiosos) que acompañaron a las polémicas entre los tradicionales y los partidarios de la nueva filosofía y la nueva ciencia -que posteriormente veremos-, no lo es menos que, en el ámbito del pensamiento, tal enfrentamiento sentó las bases filosóficas que determinaron la posterior proyección de la Ilustración en España; por tanto, no se trata de reducir, de exclusivizar los comienzos de siglo con las luchas escritas entre ambos bandos, pero también es necesario ponerlas en su lugar y darles la importancia que realmente tuvieron. A ello dedico el presente estudio.

Y, del mismo modo, se hace necesario disentir de la afirmación de Rogelio Blanco de que "si exceptuamos las figuras de los 'novatores' y Feijoo, se puede concluir que la ilustración llegó tarde a España ... Por lo tanto, se puede concluir, que la Ilustración

²⁹ Véase el magnífico estudio de FERNÁNDEZ SÁNZ, Amable: *Jovellanos (1744-1811)*. Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

³⁰ LÓPEZ, François: *Juan Pablo Forner ...*, op. cit., pág. 64.

no sólo llegó tarde a España, sino que abarcó un colectivo escaso y su influjo social fue débil"³¹. Nuestra diferencia de opinión viene dada por el hecho de que si bien se estudia, se habla y se escribe de los novatores, incluso de Feijoo, en cambio, a la hora de realizar una afirmación tajante sobre la Ilustración española, se tiende a separar, a disgregar, fundándose en la tardía recepción en España de la Ilustración, el papel que desempeñaron esos primeros intelectuales. Aceptamos con el autor que la Ilustración llegó tarde a nuestro país, pero también decimos que antes del reinado de Carlos III, aproximadamente un siglo, hubo alguien que se dedicó, con convicción y valentía, a preparar el camino que desembocara finalmente en ella. Por tanto, reclamamos para la historia de la filosofía española el importante y destacado papel que aquellos primeros modernos ejercieron, y por el que merecen ser estudiados como una parte relevante en la formación del pensamiento ilustrado español.

³¹ BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio: *La ilustración en España y en Europa*. Ediciones Endymion, Ensayo, Madrid, 1999, pág. 158.

I.III. SITUACIÓN CULTURAL DEL SIGLO XVII. ENTRE EL
DESFASE CIENTÍFICO Y LA INCORPORACIÓN A EUROPA.

"Hasta esta época, o poco antes, hemos tenido filósofos que han influido en el extranjero; a partir de esa fecha padecemos dos tercios de siglo casi en completo aislamiento. Después comienzan algunos españoles a interesarse por filosofías de fuera, y aparecen las polémicas que luego referiremos. La gran escolástica ha languidecido; se ha hecho rutinaria, formalista y demasiado cerrada a la ciencia moderna"³². Así caracteriza M. Mindán el estado en que se encontraba el pensamiento español hacia mitad del siglo XVII, una situación de completo aislamiento y total decadencia respecto no sólo del pensamiento moderno europeo, sino de su propia historia cultural más reciente. Causas político-ideológicas (Inquisición, intolerancia religiosa), factores sociales (descenso del prestigio internacional y del poderío militar), etc., se han apuntado en numerosas ocasiones para justificar el empobrecimiento cultural que padeció España antes de adentrarse en la aventura ilustrada.

El foco originario de esta situación fue el pensamiento escolástico, una Escolástica que, tras la Contrarreforma, y tras imponer de nuevo con toda la fuerza su filosofía, había pasado a ser el mayor enemigo de toda novedad: "Tan satisfactorio panorama comenzó, sin embargo, a cambiar radicalmente de signo a partir del

³² MINDÁN, M.: *Andrés Piquer. Filosofía y medicina en la España del siglo XVIII*. Zaragoza, 1991, pág. 99. Las mismas opiniones, casi en su literalidad, ya las expuso en "La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII", *op. cit.*, pág. 433.

último tercio del siglo XVI. El primero y más visible de los factores negativos fue el triunfo, ya aludido, de la mentalidad contrarreformista, que trajo como consecuencia el predominio del escolasticismo y la imposición del aislamiento ideológico"³³.

El factor ideológico ha sido el más determinante a la hora de fundamentar el estado de impermeabilización que impuso el pensamiento tradicional, buscando enconadamente la pureza de la fe y resguardándose de todo posible influjo herético que pusiera en peligro su status religioso. "Una serie compleja de factores políticos, sociales, económicos e ideológicos se sumaron, provocando el distanciamiento, cada vez mayor, de la actividad científica europea. El aislamiento ideológico, impuesto inicialmente para preservar la ortodoxia religiosa, actuó cada vez con más fuerza como una barrera para la penetración de las nuevas corrientes filosóficas y científicas"³⁴. Así, las Universidades se convirtieron en los más fervientes focos opuestos a cualquier alteración de los planteamientos tradicionales; por contra, los ecos de la nueva filosofía y ciencia moderna empezaban a propagarse dentro de las famosas tertulias, que tenían lugar en las casas particulares de personas que ejercían de mecenas, y que fueron el precedente de las posteriores Academias. Así lo dice Víctor Navarro: "En l'àmbit organitzatiu, davant el caràcter tradicionalista i conservador de les

³³ LÓPEZ PIÑERO, José María: *La introducción de la ciencia moderna...*, op. cit., pág. 19.

³⁴ NAVARRO BROTONS, Víctor: "El cultivo de las matemáticas en la España del siglo XVII", en *Contra los titanes de la rutina. Encuentro, en Madrid, de investigadores hispano-franceses sobre la historia y la filosofía de la matemática*. Comunidad de Madrid / C.S.I.C., 1994, pág. 135 y ss.

universitats, la nova ciència va trobar expressió institucional en les acadèmies i societats científiques"³⁵. En definitiva, lo que se pretendió fue imponer de nuevo, tras las convulsiones religiosas, una visión particular de lo que debía ser la comunidad política y religiosa europea, una visión que armonizase el triunfo del planteamiento ortodoxo religioso con el intento de predominio político: "Los reinados de Felipe II, Felipe III y aun Felipe IV constituyeron el nudo dramático en que España tiene un nuevo concepto de Europa, 'su' concepto de Europa, y lucha en todos los frentes por imponerlos"³⁶.

Aceptamos, pues, la tesis que informa de la notoria decadencia y aislamiento en que se encuentra el país desde finales del siglo XVI y que le impidió amarrarse al inminente progreso científico europeo. Sin embargo, y también creemos necesario anotarlo, existieron una serie de personajes, instituciones, movimientos, que indican que ese aislamiento no era del todo efectivo o radical: "Decadencia cuyas causas son bien conocidas y referibles en conjunto al colosal esfuerzo realizado por nuestra patria en el XVI y que no podía menos de conducir al agotamiento y cansancio, pero no nos olvidemos de que, a pesar de ellos, se encuentran a cada paso pruebas como ésta de que el alma española estaba viva"³⁷. Un claro ejemplo de ello fue la creación, cuyo proyecto data de

³⁵ NAVARRO, Víctor: *Tradició y canvi científic al país valencià modern (1600 - 1720): Les Ciències Físico-Matemàtiques*. Editorial Tres y Quatre, Valencia, 1985, pág. 21.

³⁶ SÁNCHEZ AGESTA, Luis: *España al encuentro de Europa*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971, pág. 117.

³⁷ LAS BARRAS DE ARAGÓN, Francisco de: "Circunstancias que motivaron la fundación del Colegio de San Telmo de Sevilla", en *Estudios sobre la Ciencia española del siglo XVII*. Gráfica Universal, Madrid, 1953, pág. 279.

1607, del Colegio de San Telmo de Sevilla, dedicado a la puesta al día en los asuntos de navegación.

Pasemos ahora, pues, a considerar cuáles eran las críticas que se dirigían desde el ala tradicional ante el palpable progreso de la ciencia moderna y cómo determinaron el posterior nacimiento de los novatores en tanto que precursores de la definitiva implantación de esa nueva ciencia en España.

I.III. LA TRADICIÓN FRENTE A LA MODERNIDAD. BASES
IDEOLÓGICAS DEL RECHAZO AL PENSAMIENTO MODERNO.

Parece claro que la situación de degeneración y decaimiento del pensamiento español, el escolástico, a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII era notable, si bien estaba centrada fundamentalmente en la ausencia de grandes producciones escritas que proporcionasen algún conocimiento nuevo respecto de lo ya aportado por la tradición, y siempre comparándolo con las incipientes manifestaciones de renovación que por entonces ya iban haciéndose presentes. A nuestro parecer quien mejor expresa la compleja trama en que está la cultura española en estos momentos es Antonio Mestre en una cita que, aunque algo extensa, en cambio resulta de lo más clarificadora para nuestros intereses: "Frente a la gloriosa historia cultural del Siglo de Oro, el contraste de la decadencia de las primeras décadas del XVIII. Todos los renovadores coinciden en acusar esa decadencia: Martí, Feijoo y los

diaristas, Mayans. Evidentemente, ante la realidad detectada cabían múltiples y diversas reacciones. Cerrar los ojos ante la evidencia y mantener la visión mesiánica de nuestra grandeza pasada. Era la postura de los tradicionalistas: oponerse a las nuevas ciencia y técnica y, en cuanto a la historia, defender nuestras glorias nacionales, aunque fueran basadas en los falsos cronicones o ficciones más inverosímiles. Actitud más inteligente era reconocer la decadencia y señalar el contraste con Europa en cuanto a las ciencias experimentales o nivel cultural”³⁸. Esta era la postura de los modernos.

La proliferación de distintas escuelas, los enfrentamientos entre las distintas congregaciones religiosas³⁹ por lograr el dominio de los centros educativos, así como las nuevas relaciones que empezaban a darse entre el poder eclesiástico y el real, fueron los condicionantes, entre otros, del pésimo estado, por degenerado y desfasado, de ese pensamiento aferrado a la tradición. M^a del Carmen Rovira presenta así esta situación: “A su vez la teología escolástica o especulativa había decaído en esta misma época considerablemente. Podemos decir que relegada

³⁸ MESTRE, Antonio: *Mayans y la España de la Ilustración*. Instituto de España, Espasa Calpe, Madrid, 1990, págs. 83 y 84.

³⁹ A este respecto, dice acertadamente GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. El Colegio de México, 1948, pág. 43: “Si dentro del mismo seno de la escuela católica, si en las pugnas filosóficas existía tal tirantez, si dentro del propio escolasticismo había grandes dificultades para elaborar sobre las materias del espíritu, y si, por otra parte, existía en medio de ellas una desorientación que era muy ajena no sólo al espíritu científico, sino al más puro escolasticismo, fácil es comprender la mala acogida

principalmente a los países ibéricos, había degenerado en un saber un tanto vacío, presidido por abundancia de términos y sutilezas"⁴⁰. Y la misma autora, ahora parafraseando a Luis Antonio Verney, asevera: "El principal mal de los estudios no era otro sino el abandono de la Escritura y tradición, el limitarse a 'unas cuantas cuestiones de Especulativa' y el haberse convertido la teología en escolástica al emplear constantemente el método peripatético en sus cuestiones"⁴¹.

Además de estos motivos, que hacían del pensamiento escolástico el más altivo defensor de la tradición religiosa, no faltan, en cambio, otros defectos que fácilmente pueden atribuírsele como propiciadores de semejante actitud. Así, una marcada tendencia a no asimilar los nuevos métodos de investigación⁴², particularmente el método histórico, impedía estar a la misma altura o gozar de los mismos medios con los que operaban sus detractores. O también, el notorio apego y la desaforada adhesión a quien era su guía espiritual y filosófica; me refiero a las figuras de Aristóteles, o

que debió tener la Ilustración tanto en España como en América".

⁴⁰ ROVIRA, M^a del Carmen: *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. El Colegio de México, 1958, pág. 70.

⁴¹ *Ibidem*, pág. 71.

⁴² Olga Victoria QUIROZ-MARTÍNEZ, en su extraordinaria obra *La introducción de la Filosofía Moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. El Colegio de México, 1949, refiere, en su pág. 30, los perniciosos efectos que esta actitud provocaba: "El medio oficial, el escolar, de la filosofía, presentaba un espectáculo de postración. Fuera del escaso territorio recién conquistado por la modernidad, el atraso deba la tónica de la época. La escolástica... constituía un cuerpo cerrado e impermeable en el que mal habría podido manifestarse la curiosidad cognoscitiva".

Santo Tomás, o Suárez. Este sectarismo y esta falta de rigor histórico les llevaban a negar, incluso, lo innegable y a perseverar en la idea de que ellos eran los únicos poseedores de la 'Philosophia perennis': "Quizá hubo en ella una falta de conciencia histórica y de sentido para el progreso del saber. Se encontraba esta filosofía anquilosada en los términos, en las cuestiones, en los métodos, en el lenguaje; era una ciencia más libresca que real, cerrada en sí misma, con gran estrechez de criterio; rígida y poco sensible a la asimilación de los nuevos descubrimientos... Por otra parte, muy poca personalidad en los filósofos que la cultivaban y demasiada confianza en la autoridad bien de Aristóteles, bien de Santo Tomás, bien de Escoto o de Suárez"⁴³.

Se observa, pues, que los escolásticos se refugiaron de nuevo en las antiguas cuestiones, llenas de sutilezas metafísicas, de abstracciones sin proyección real en el mundo material y físico, haciendo caso omiso de los importantes avances y los destacados hallazgos que en el ámbito de la nueva filosofía y ciencia moderna se estaban produciendo, "permaneciendo al margen cuando no adoptan una actitud defensiva y hostil ante los grandes descubrimientos de su tiempo"⁴⁴.

Convenimos, por tanto, en que las características propias del pensamiento escolástico de los filósofos y teólogos españoles de finales del siglo XVII y principios del XVIII, ateniéndonos a los datos que

⁴³ MINDÁN, Manuel: *Andrés Piquer. Filosofía y medicina...*, op. cit., pág. 103.

⁴⁴ FRAILE, Guillermo: *Historia de la Filosofía Española. Desde la época romana hasta fines del siglo*

anteriormente hemos facilitado, le impidieron, bien por cuestiones puramente morales, bien por mandato de los propios superiores, asumir las nuevas vías por las que ya caminaba la ciencia moderna. El sectarismo, el anquilosamiento que sufren las Universidades en cuanto a la enseñanza que se imparte, el ansia de poder y dominio de las distintas órdenes religiosas, el peligro que suponen los nuevos pensadores para los que ostentan la autoridad y los cargos, todos estos factores y más hacen que consideremos que "por ello la lucha en torno a las nuevas ideas, la polémica entre 'antiguos' y 'modernos', fue en gran parte un encuentro entre generaciones", como ya señaló el profesor Piñero⁴⁵.

I.III.1. **El binomio ciencia-fe. Los peligros de las nuevas ideas para la ortodoxia religiosa.**

Ya hemos hecho referencia a las tensiones existentes entre las diferentes órdenes religiosas en vistas a ejercer un mayor control y poder dentro de la sociedad y cultura general y, más concretamente, dentro de los centros en que eran educados los españoles. Tomistas, escotistas, suarecianos y lulianos⁴⁶

XVII. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971, pág. 328.

⁴⁵ LÓPEZ PIÑERO, José María: *La introducción de la Ciencia Moderna...*, op. cit., pág. 50. Cfr. también del mismo autor: *Ciencia y técnica en la sociedad española...*, op.cit., págs. 392 y ss.

⁴⁶ PUY, Francisco: *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700 - 1760)*. Instituto de

constituían, 'grosso modo', los cuatro frentes entre los que se disputaban la supremacía religiosa de país. Pero, al mismo tiempo, cuando se trataba de la defensa de su posición y prestigio dentro del ámbito nacional, no dudaban en absoluto en reunirse, a pesar de sus diferencias incluso teológicas, y agruparse para formar un núcleo común de oposición a todo cuanto sonase a ciencia moderna.

Los ataques de los escolásticos a los partidarios del pensamiento moderno parten, en primer lugar, del hecho de que no son ni filósofos ni teólogos -ya veremos más adelante, cuando analicemos la polémica surgida a partir de 1714 entre tradicionales y modernos, que ello no es cierto-, sino matemáticos, físicos o médicos, lo que les faculta para acusarles de no saber o no poder justificar en un momento determinado cuál proposición moderna puede ser o no perjudicial para la fe y el dogma cristiano. Por tanto, vemos que el principal punto de inflexión dentro de los tradicionalistas para oponerse a la nueva ciencia y a la nueva filosofía va a ser un marcado prejuicio religioso, a partir del cual se van a desencadenar una serie de ataques que derivan en último lugar de éste.

La animadversión y antipatía de los pensadores tradicionales hacia los modernos "quedan en parte explicados -apunta agudamente Quiroz-Martínez⁴⁷- derivándolos de escrúpulos de carácter religioso, de temores por la ortodoxia del dogma. Efectivamente, es esa

Estudios Políticos, Madrid, 1966. Preferentemente, y para este asunto en particular, puede consultarse el Capítulo II, titulado 'Corrientes filosóficas', págs. 49 - 94.

⁴⁷ QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la Filosofía...*, op. cit., pág. 39.

la razón principalmente esgrimida, también por ser la más eficaz, para combatir las doctrinas nuevas: la de que son ideas peligrosas para las verdades establecidas por la Iglesia". Al margen, o mejor, en consonancia con esta acusación, la apelación a la inutilidad con que se presentan las nuevas doctrinas en lo referente a la explicación de los planteamientos religiosos imperantes surgió entonces como otra crítica al intento de instauración de la filosofía y ciencia modernas⁴⁸.

En definitiva, pues, va a ser el criterio religioso, bajo la forma de imperiosa necesidad de salvar a toda costa el dogma, de velar por la pureza en las prácticas religiosas, etc., el que va a marcar la relación, en nada cordial y amistosa, entre los tradicionalistas y los modernos. Un factor que va a funcionar, y va a valer, como acicate para no sólo desprestigiar los progresos que dentro del ámbito científico (física o filosofía natural) se estaban produciendo, sino, y esto fue más grave, para poner en tela de juicio la pretendida y manifestada búsqueda de la pureza de fe que publicaban los propios partidarios españoles de la ciencia moderna; porque es cierto que ellos siempre se situaron en el plano filosófico, al margen del teológico, salvaguardando la creencia religiosa y manteniéndola apartada de sus consideraciones (motivo éste por el que ellos recelaron del apelativo, entonces despectivo, de 'novatores' que les otorgó el P. Francisco Palanco en 1714): "Y nos encontramos aquí presenciando, en su punto crítico, el encuentro entre el espíritu de la modernidad y el del viejo mundo cristiano-escolástico. Esta oposición, como vemos, se establece, en

⁴⁸ GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: *El misoneísmo y la modernidad cristiana...*, op. cit..

sus caracteres esenciales, 'sub specie religionis', y a ello se debe el que el pensamiento moderno sea visto en términos de disensión, o mejor, redición (*sic*) religiosa, de herejía"⁴⁹. Para ellos, una cosa eran las cuestiones de fe, que ninguno pone en duda, y otra muy distinta los asuntos filosóficos.

I.III.2. El pensamiento tradicional ante la nueva ciencia experimental.

Ya se ha apuntado con anterioridad que, por lo general, los partidarios de la tradición intelectual española rechazaron los nuevos planteamientos que, a partir de la labor de los novatores desde finales del siglo XVII, comenzaban a inculcarse en la conciencia de los españoles.

Considerando este hecho en su particularidad, pueden aducirse varios motivos que condicionaran tal actitud. Evidentemente, estaba la hostilidad a todo lo nuevo sólo por el mero hecho de serlo, a pesar de que pudiera hacer progresar social y culturalmente al país; la necesidad de conservar y, en cierta medida, potenciar el predominio de sus planteamientos filosófico-científicos para resguardar la pureza de la fe (véase el anterior capítulo de la presente investigación), así como el intento de subordinar las cuestiones filosóficas a los asuntos

⁴⁹ QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la Filosofía Moderna...*, op. cit., pág. 135.

religiosos, llevaron a estos tradicionalistas a censurar y contradecir todo aquello que sonara a novedad.

Además de esto, se ha señalado en más de una ocasión otro inconveniente en los escolásticos: el que apunta a su ingorancia ya no sólo de algunos de los autores más representativos de la modernidad filosófica y científica (llámense Descartes, Bacon, etc.), sino incluso del movimiento moderno en su totalidad, situación que les imposibilitaría incluso para impugnar las ideas modernas. Así habla Feijoo: "Habría visto Vmd. más de cuatro, como yo he visto más de treinta, que sin tener el entendimiento adornado más quede aquella lógica y metafísica que se enseña en nuestras Escuelas (no hablo aquí de la teología porque para el asunto no es el caso), viven tan satisfechos de su saber como si poseyesen toda la Enciclopedia. Basta nombrar la nueva filosofía para conmover a éstos el estómago"⁵⁰. Es claro, como se podrá comprobar en los próximos capítulos, pues, que la información de que disponían los escolásticos para juzgar el pensamiento moderno era escasa, llegando incluso al desconocimiento, por lo que generalmente recurrían a los inconvenientes religiosos que de ella se derivaban para desacreditarla.

El punto de mira de sus ataques se centraron en dos autores en concreto: por un lado, estaba la crítica furibunda al pensamiento y a la filosofía de Descartes, y, por otro, el nuevo sistema atomístico, simbolizado en la figura de Pierre Gassendi. Ambos autores representaron, más y mejor que ningún otro, el

⁵⁰ FEIJOO, Benito Jerónimo: *Teatro Crítico Universal*. T. VII, D. XIII, 35. Citado por ARDAO, Arturo: *La filosofía polémica de Feijoo*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1962, pág. 70.

enfrentamiento de la nueva filosofía con la tradición aristotélica.

Ahora bien; comparando las críticas que desde ambos bandos -tradicionales y modernos- se hicieron a la filosofía de Descartes, se encuentran claras diferencias y objetivos. Unos pretendían restaurar de nuevo la figura de Aristóteles, en su versión escolástica, y restituir el carácter del peripato y su importante papel social y cultural; otros, como por ejemplo Feijoo, con el análisis y censura del pensamiento cartesiano lo que pretendía era consolidar las bases de la filosofía moderna y, así, incorporar a la conciencia española los nuevos bríos y deseos de 'regeneración cultural': "Para los escolásticos españoles del siglo XVIII, la lucha contra Descartes tenía por objetivo devolver a Aristóteles su situación tradicional; para Feijoo, fundar mejor el pensamiento nuevo. El anticartesianismo de aquéllos se dirigía a 'restaurar' en su integridad el averiado espíritu de las viejas 'Escuelas' del peripato; el de éste, a 'instaurar' en su plenitud el naciente espíritu de las modernas 'Academias' científicas y experimentales"⁵¹.

Así pues, estamos ante un desconocimiento general del pensamiento moderno que les lleva a identificarlo, fundamentalmente, con el nombre y la filosofía de Descartes. Es por ello por lo que éste fue el centro de las críticas para todos los escolásticos, pues simbolizaba el auténtico espíritu moderno. Después veremos que hubo otros muchos autores que también funcionaron como guías filosófico-científicas para los

⁵¹ ARDAO, Arturo: *La filosofía polémica de..., op. cit.*, pág. 78 y ss.

modernos novatores, y no sólo Descartes⁵²; es más, Descartes pasó a ser la gran losa, la gran pesadilla de la que todos los modernos querían desprenderse -recuérdese que una de las acusaciones que hará el P. Palanco en su ataque a los novatores será la de que son cartesianos, opinión que van a descartar desde el otro bando inclinándose hacia el atomismo, no ya de Gassendi, sino de Maignan.

Vamos a concluir este punto haciendo referencia a la tesis que refuta la opinión de que el pensamiento escolástico de finales del siglo XVII y principios del XVIII no fue fructífero y no colaboró al enriquecimiento cultural de España.

I.III.3. La vigencia de la Escolástica en el siglo XVIII español.

Una de las claves interpretativas de nuestra historia social y cultural es siempre el hecho de que España fue católica. El siglo XVIII en esto no fue una excepción y las continuas referencias a este carácter

⁵² Véase lo que dice al respecto Francisco PUY: *El pensamiento tradicional en la España...*, op. cit. pág. 85: "Lo que hubo fue una corriente que, en general, se inclinó por la doctrina del atomismo o corpusculismo, y que englobada bajo la bandera del cartesianismo, comprende también, y quizá con una influencia más directa, otros nombres: Gassendi, Maignan, Sagüens y Malebranche, fundamentalmente. El que, un tanto impropriamente, se la denominara cartesianismo, obedece a que es precisamente el espíritu cartesiano el que le da razón de unidad".

religioso fundamentaron en más de una ocasión las opiniones sobre la realidad española del setecientos. Así, dice Baader: "Ya que todo el siglo XVIII, tanto en la Península Ibérica como fuera de ella, identificó a España con el catolicismo, se explica fácilmente que éste no se haya negado por los españoles mismos. Pero ya que la filosofía de la Ilustración es irreconciliable con la aceptación de cualquier dogmatismo, lo llamativo no es que tan frecuentemente esta nueva filosofía sea objeto de ataques, sino que -a pesar de ello- la crítica de la situación española sea en tantos casos idéntica dentro y fuera del país"⁵³.

Al igual que ya reclamamos en otro lugar la necesidad de considerar en su justa medida las contribuciones de los novatores en pos del desarrollo de la Ilustración española, no menos podemos hacer del papel desempeñado por el pensamiento escolástico. La permanencia e influjo de la Escolástica en el siglo XVIII ni pasó por ser un mero reflejo de lo ya hecho en centurias precedentes, ni tampoco fructificó, también hay que decirlo, en grandes producciones. Nuestra opinión, justificada por la ausencia de obras significativas en el campo de la especulación metafísica, es que hay que mantener una actitud de cierto sincretismo respecto de la función creadora de los autores escolásticos: ni los modernos novatores destacaron tanto en la producción científica, ni los escolásticos se limitaron a reproducir lo ya hecho. Ambos se encontraron en medio de ese impás que fue el final del siglo XVII y el principio del XVIII, en esa 'lucha entre generaciones', y quizá esto fuera el

⁵³ BAADER, Horst: "La limitación de la Ilustración en España", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo (Ponencias y comunicaciones)* I. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1981, pág. 47.

motivo del bajo rendimiento y la escasa elaboración intelectual.

Ramón Ceñal ha puesto de manifiesto que "aceptado el hecho de la falta de potencia creadora en los escolásticos de esa época, no por esto se les ha de desestimar en bloque como meros repetidores, que arrastran sin pena ni gloria la enseñanza recibida, sin preocuparse siquiera de su adaptación a la actualidad en que viven. No negamos que en la literatura escolástica de ese tiempo abunda el 'Cursus philosophicus' sin más pretensiones que las de transmitir y perpetuar la tradición de las escuelas; pero ni a eso sólo se reduce la labor científica de esos autores, ni es tan fácil negar toda novedad y progreso a esos mismos 'Cursus'"⁵⁴.

En esta misma línea se manifiesta Fco. Puy, el cual apunta a una diferencia para justificar la llamada decadencia escolástica: "Se puede hablar de los escolásticos decadentes: admitimos el adjetivo, pero precisando. Si por decadente se quiere decir que se trata de una época en que falta la obra de altura o el genio crítico o sincrético, de acuerdo. Pero si se quiere decir escolástica agonizante, no lo estamos"⁵⁵.

En cambio, no aceptamos el trato que da el mismo autor cuando se refiere a la mayor o menor importancia que tuvieron los novatores en las fechas y asuntos que tratamos, pues dice: "Porque la verdad es que

⁵⁴ CEÑAL, Ramón: "El P. Izquierdo y su 'Pharus Scientiarum'", en *Revista de Filosofía*. Año I, Madrid, 1942, N° 1, pág. 129.

⁵⁵ PUY, Francisco: *El pensamiento tradicional en la España...*, op. cit., pág. 56.

estos innovadores, que quisieron dárseles de ilustrados y sabios, llamando ignorantes a todos los demás, son los que nos han dejado un legado más pobre, pura 'imitación' y 'reflejo' de lo hecho por otros"⁵⁶. Quedará bastante claro al final del presente trabajo que, si bien los novatores incorporaron, importaron y asumieron las doctrinas atomistas europeas del momento, en cambio las particulares circunstancias en que se movían les impulsaron a una reelaboración de las mismas con el fin de justificar su adhesión a la nueva ciencia y filosofía modernas. En este sentido proponemos hablar de 'eclecticismo' español dieciochesco, un eclecticismo que no significa ni sectarismo ni asunción incondicional de doctrinas ajenas, sino acomodación ideológica a la realidad concreta nacional.

I.IV. POLÍTICA Y FILOSOFÍA. SUS RELACIONES CON LA RELIGIÓN.

Como no podía ser de otra forma, los avances culturales de todo tipo -políticos, sociales, filosóficos, científicos, médicos- que el siglo XVIII trajo consigo afectaron de manera concreta a lo que debía ser la nueva práctica religiosa y a las distintas relaciones que debían establecerse entre el poder civil y el poder eclesiástico. Al respecto, dice Sánchez Blanco: "Durante el Barroco, los españoles se habían acostumbrado a vivir bajo una monarquía confesionalmente católica, donde no había fisura aparente entre Iglesia y Estado.

⁵⁶ *Ibidem*, pág. 84.

Sin embargo, a partir de la Guerra de Sucesión, Iglesia y Monarquía son dos instituciones que pugnan por la supremacía en el ámbito civil y que se disputan bienes e influencias sobre unos mismos vasallos"⁵⁷. El carácter practicista, empírico, técnico, aplicable directamente al ámbito de la naturaleza física, que incorporaba la nueva ciencia, dio lugar a una renovada visión del conocimiento, que debía ahora orientarse hacia un mejor vivir. Algo parecido le ocurrió a la religión, teniendo que prescindir en gran medida del tono sobrenatural que la había caracterizado hasta el momento y asumiendo otras formas y prácticas más naturales e inherentes al hombre.

Así, el jansenismo, el regalismo, el papel de los jesuitas y del resto de órdenes religiosas, van a centrar las próximas páginas con la intención de aclarar los nuevos rumbos por los que caminaron la filosofía, la religión y el poder en la España del siglo XVIII.

I.IV.1. El jansenismo⁵⁸ como reformismo religioso. El papel del regalismo.

Siempre se ha pensado, y el siglo XVIII en España no ha sido una excepción, que hay una clara diferencia entre lo que se predica y lo que se hace, entre aquello que constituye el ideal (en el sentido de

⁵⁷ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. *Op. cit.*, pág.194.

⁵⁸ Uno de los mejores estudios que hay sobre el jansenismo español es la obra de M^a Giovanna TOMSICH: *El jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Siglo XXI, Madrid, 1972.

utopía realizable y asumible por el hombre y la sociedad⁵⁹), en este caso religioso, y lo que la práctica muestra respecto del primero. En el caso de la religión, en la España del XVIII también fue acusada del desequilibrio que imperaba entre ambos extremos: si se predicaba la austeridad y la pobreza, altos mandos e instituciones eclesiásticas acumulaban gran cantidad de riqueza; si se aconsejaba la humildad y sumisión, la iglesia en general y sus ministros pretendían un mayor poder, dentro y fuera aun de los límites religiosos; incluso la mística cambia de orientación: "La 'mística' dieciochesca... no se ensimisma reflexionando sobre la iluminación o la presencia divina en el alma ni goza de esa unión íntima con la divinidad. Lo místico se equipara simple y llanamente a devoción y prácticas piadosas, sin meditación o elemento especulativo alguno"⁶⁰. Por tanto, ya no se aceptaba la rigidez dogmática ni el fanatismo religioso que caracterizó a la Iglesia durante tantos años.

Antes de adentrarnos en la problemática, conviene hacer unas precisiones terminológicas; traemos para ello las palabras de A. Jiménez: "En España fueron así llamados cuantos no eran partidarios de jesuitas y colegiales y a aquellos que se inclinaban a la soberanía civil de los reyes, pero en la mayor parte de los casos nada de eso indicaba adhesión a la doctrina de Jansenio, ni siquiera conocimiento de ella. Usábase más bien como divisa que a los más estrictos secuaces de las concepciones escolásticas les permitiese distinguir a

⁵⁹ Cfr. FERNÁNDEZ SANZ, Amable-Ángel: *Utopía y realidad en la Ilustración española. Pablo de Olavide...*, op. cit., pág. 130 y ss.

⁶⁰ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. Op. cit., pág. 189.

cuantos sintieran un afán, por débil que fuese, de reforma o libertad... a cuanto, en suma, indicase o una tendencia más libre en el catolicismo, o un cierto anhelo religioso de reforma que condujese a una pureza de la disposición espiritual, o una mayor exactitud o rigor de la conducta moral"⁶¹. Se observa, pues, que se trata de la versión novatora aplicada al ámbito religioso y civil, donde se impone también una revisión de las formas y de los contenidos; todos aquellos que promulgaban una reformulación del ordenamiento eclesiástico y una restauración de los hábitos piadosos fueron tachados de 'jansenistas'⁶².

Los postulados jansenistas presentaban unas claras señas de identidad: los obispos debían ser los auténticos gobernantes de la Iglesia en España, restando así importancia al papel y a la influencia que ejercía el Pontífice romano; además, en el ámbito de la moral práctica, los jansenistas propugnaban un cariz más natural, no tan transcendente, en los modos y comportamientos humanos, una moral que bajase del andamio teológico para asentarse en la vida cotidiana⁶³. Todo ello derivó en la tesis expuesta por Sánchez Blanco, al cual seguimos en este punto, de que "Por todos estos aspectos, el jansenismo propone una doctrina más compatible con el poder civil que la que se aferra a la autonomía

⁶¹ JIMÉNEZ, Alberto: *Historia de la Universidad Española*. Alianza Editorial, Madrid, 1971, págs. 268-269.

⁶² Cfr. MARTÍNEZ SHAW, Carlos: *Historia de España: El Siglo de las Luces. Las bases intelectuales del reformismo*. Historia 16 - Temas de Hoy, Madrid, 1996. Especialmente el apartado que dedica a 'El programa ilustrado de modernización', págs. 56 - 87.

⁶³ Cfr. MESTRE, Antonio: "La espiritualidad del Siglo de Oro en los ilustrados españoles", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo (Ponencias y comunicaciones) II*. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1983, págs. 363-407.

eclesiástica, con jurisdicción particular, colecta de los propios impuestos y decidiendo cuándo hay que cumplir las leyes y cuándo no"⁶⁴. Y, por supuesto, este nuevo pensamiento en torno a lo religioso y político no se plasmó en ningún momento en nada parecido al absentismo religioso, al ateísmo me refiero, o a la anarquía, que representara una abierta ruptura respecto de los siglos anteriores: "en las décadas inmediatas al cambio de centuria pocos pensadores en Europa y nadie en España adoptaban una actitud abiertamente antirreligiosa"⁶⁵.

Es una evidencia, pues, que el espíritu jansenista en España fue la otra cara de la renovación filosófica, es decir, que tanto la libertad de pensamiento y la aplicación de la crítica al campo histórico, como la puesta entre paréntesis de todos los argumentos de autoridad, se presentaron, tanto para la filosofía como para la religión, como las bases y los argumentos a partir de los cuales la reforma social, cultural, ideológica, etc., de España tenía que llevarse a término. "Las razones por las que los jansenistas se interesan a la reforma de la predicación son las mismas que las de los erasmistas del siglo XVI: ponen en tela de juicio el principio de autoridad, propugnan una religión de la libertad y favorecen el espíritu crítico"⁶⁶.

No estamos de acuerdo, por el contrario, con Saugnieux en que el jansenismo español del siglo XVIII fuese algo así como una segunda Contrarreforma,

⁶⁴ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. Op. cit., pág. 200.

⁶⁵ *Ibidem*, pág. 201.

⁶⁶ SAUGNIEUX, Joël: "Magisterio y predicación en el siglo XVIII: el afán renovador de los jansenistas y sus límites", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo...*, op. cit., pág. 286.

fundada en el ambiente secularizador de la religión; dice el autor: "En aquella época de secularización y laicización general, el jansenismo se caracterizaba al revés como una doble reacción espiritual y clerical, una especie de nueva Contrarreforma"⁶⁷. No creemos acertada tal consideración porque si por algo se caracterizó el espíritu jansenista, como ya hemos apuntado anteriormente en relación con la renovación filosófica que también se produjo, fue por constituirse en un serio intento de modernización de la institución eclesiástica, necesitada de una reformulación tras la llegada de las ideas ilustradas. Ello sería colocar al jansenismo en el mismo nivel de la ortodoxia religiosa, cuando en realidad, si hay que ponerlo en algún lugar, sería como partidario de una nueva forma de comprender la función de la religión en la sociedad.

Uno de los elementos de este jansenismo fue el regalismo, es decir, la necesidad, derecho y conveniencia de la intervención del poder político en los asuntos de religión o de reglamentación eclesiástica. Tradición ya heredada del anterior reinado de los Austrias, los monarcas borbones igualmente creyeron necesaria la reforma de la Iglesia, aduciendo la incompetencia e ineptitud de los papas u obispos para resolver los problemas que de una forma directa afectaban al funcionamiento de la Iglesia⁶⁸.

Vemos, pues, que jansenismo y regalismo van de la mano en pos de la reforma religiosa durante el siglo XVIII en España, y no sólo de la reforma espiritual que pudiera afectar al creyente concreto, sino buscando

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 291.

la transformación y la reelaboración de las relaciones entre la Iglesia y el Estado que marcarán definitivamente todo el siglo ilustrado español.

I.IV.2. Las órdenes religiosas y la primacía de los jesuitas.

Conocida es la gran diversidad y proliferación de órdenes religiosas a lo largo de la historia. En el siglo XVIII español, la enseñanza estaba bajo su gobierno y dominio, imponiendo en cada caso las distintas visiones teológicas de cada una de ellas. Dominicos, jesuitas, franciscanos, asumen un papel muy relevante en la configuración cultural de España.

Como en todo cuerpo orgánico que se desgrana, en el ambiente religioso dieciochesco las disputas y enfrentamientos entre ellas fueron una constante⁶⁹. Podemos, así, destacar tres causas que determinaban esta actitud: en primer lugar, la honra por formar parte de alguna de las órdenes, sobre todo aquellas que se empleaban más directamente en los asuntos filosóficos; segundo, el alto grado de estimación que profesaban a la escuela en que estaban insertos, y que disputaban en asuntos relativos a la fe; finalmente, como característica común a todos ellos, la profunda pasión

⁶⁸ Cfr. SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada. Op. cit.*, pág. 194 y ss.

⁶⁹ Cfr. J.M. LÓPEZ PIÑERO; P. LAÍN ENTRALGO: *Panorama histórico de la ciencia moderna*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1963, págs. 228 y ss.

religiosa que ardía en su interior y que se manifestaba a cada paso. Todo ello conformaba una amalgama tan diversa que no podemos dejar de convenir -con Casanova- en que "señalar la pasión que ponían las religiones en sus luchas internas y decir que éstas influyeron en el pensamiento filosófico y teológico, no es sino la manera más adecuada para comprender uno de los puntos más oscuros de la decadencia de la escolástica en Hispanoamérica"⁷⁰.

Las Universidades, generalmente, estaban regidas y ocupadas por distintas órdenes que, al margen de la nueva filosofía y nueva ciencia, luchaban por mantener la visión tradicional de la cultura. Ello produjo la abundancia de escuelas dentro de los propios centros educativos, fomentando el sectarismo y la exclusividad, y convirtiéndose por ello en el centro de las críticas de los ilustrados españoles. Mestre lo expresa, al referirse al pensamiento de Mayans, de esta manera: "La animosidad ante la cultura española del siglo XVIII está orientada, en gran medida, contra la Universidad. La escolástica, estéril, que había paralizado la investigación científica experimental y había centrado la actividad intelectual en la dirección de las cuestiones inútiles. Ése era el criterio generalizado entre los ilustrados... Puesto que las facultades, exceptuando Medicina y, en parte, Derecho, estaban controladas por los regulares, éstos recibirán los ataques más violentos y las más acres censuras. En esta línea, las órdenes religiosas serán acusadas de crear las 'escuelas', base de los grupos y bandos que, a

⁷⁰ GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: *El misoneísmo y la modernidad...*, op. cit., pág. 28.

su juicio, impedían el estudio sereno de la verdad y el premio (entiéndase cátedras) a los más meritorios"⁷¹.

Dentro de este ambiente tan fragmentado y donde los enfrentamientos dialécticos entre los diferentes grupos marcan las relaciones dentro del seno de la Iglesia, fueron los jesuitas los que más influencia tuvieron y los que también supieron acomodarse a la modernidad filosófica y científica. Si en el ámbito filosófico-científico la intención giraba en torno a un mayor predominio de la ciencia experimental para un mejor vivir de la sociedad, también dentro de la orden jesuítica vieron claro la necesidad de educar y promocionar a sus miembros para dedicarse a las labores mundanas y estar al servicio de la comunidad, entrando así en contacto con las nuevas corrientes de pensamiento. Es lo que Navarro ha denominado 'núcleo de la ideología jesuítica'⁷².

La labor de los jesuitas, pues, no se limitó a la redacción de manuales y al campo de la enseñanza, sino que además destacaron en campos como la geometría, óptica, astronomía, etc.

⁷¹ MESTRE, Antonio: *Mayans y la España...*, op. cit., págs. 109 y 110.

⁷² NAVARRO BROTONS, Víctor: "Descartes y la introducción en España...", en op. cit., pág. 227.

Estas ideas ya las expuso con anterioridad en "La Ciencia en la España del siglo XVII: el cultivo de las disciplinas físico-matemáticas", en *Revista Arbor*. CSIC, Madrid, 1996, págs. 197 - 252.

Véase también el estudio que hace de algunas figuras destacadas como Sebastián Izquierdo, Vicente Mut, José de Zaragoza, autores modernos, en "Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII", en *Studia Historica. Historia Moderna: "Informe: los novatores como etapa histórica"*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, 14-1996 (1er. semestre), págs. 15 - 44.

A pesar de ello, el recelo ante toda novedad que imperaba dentro de la iglesia católica les llevó a ser algo recelosos ante determinados aspectos de la ciencia moderna (atomismo, heliocentrismo) durante bastante tiempo; pero su honestidad como investigadores y profesionales les impidió seguir cerrando los ojos ante los hechos y aceptaron, eso sí, siempre bajo un no difuminado eclecticismo, los nuevos planteamientos⁷³.

Muchas son las razones que se pueden aducir para justificar este predominio de la escuela jesuítica, pero en general concordamos con Navarro, al que seguimos en este punto, en que él se debió a tres factores: por un lado, los centros regidos por los jesuitas eran, prácticamente, los únicos que mostraban cierta asimilación y pasión por los estudios científicos; además, ese eclecticismo al que nos hemos referido cuadraba perfectamente con el ambiente cultural y religioso en que se encontraba la sociedad española; finalmente, porque quien formaba parte de ellos tuvo la posibilidad de viajar al extranjero para conocer a otros miembros de su comunidad y, así, entrar en contacto con la ciencia moderna en general⁷⁴.

⁷³ Dice SÁNCHEZ BLANCO, Fco: *La mentalidad ilustrada. Op. cit.*, pág. 180: "Los textos que utilizan en sus clases contienen ya la explicación de experimentos pero cuidando muy bien que la doctrina filosófica no varíe y que la antigua absorba algunas novedades que no provoquen malestar".

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 227.

I.IV.3. Ciencia moderna y religión: el Tribunal de la Inquisición.

Para comprender el estado en que se encontraban las relaciones entre la filosofía moderna y la religión en el siglo XVIII, conviene hacer unas precisiones generales que posibiliten un acercamiento más fundado a las mismas. Porque un examen de las reacciones de los partidarios de la escolástica contra los modernos nos lleva a considerar la existencia, aproximadamente desde el siglo XVI, de dos planteamientos teológicos distintos y de dos sistemas filosóficos que de la misma forma presentan notables diferencias.

En el terreno religioso, hay dos interpretaciones: por un lado, se encuentra el jansenismo -al que ya hemos dedicado unas páginas-, un pensamiento que intenta la renovación y reforma de la estructura estamental de la Iglesia y propone una nueva manera de ver la piedad popular y los actos públicos religiosos; y por otro, encontramos el protestantismo, con unos claros perfiles racionalistas que le separan de la concepción dogmática de la religión.

En el ámbito filosófico, dos son las opciones que se presentaron: la primera, y que se asocia a una etapa del pensamiento, fue la época del Renacimiento, tiempo de florecimiento intelectual y

Puede verse también del mismo autor: "El cultivo de las matemáticas...", en *op. cit.*, págs. 135 - 148.

religioso; y la segunda, que se constituyó en un sistema filosófico 'sensu stricto', fue el racionalismo.

Es claro, pues, que de la imbricación de esas cuatro posibilidades que se le presentaban al intelectual, dependió en gran medida la configuración del estado filosófico y religioso que nos encontramos en el siglo XVIII en España, de tal manera que dejar sin considerar una de las partes equivaldría, entendemos, a tergiversar y adulterar el conocimiento del período ilustrado español.

Con ello, queda claro que la tarea de separar o de unir la filosofía a la religión está subordinada, en este caso que nos ocupa, a la posibilidad de conciliar o no la ciencia con el dogmatismo religioso, pues el hondo arraigo de este sentimiento en el pensamiento español de esos siglos determinaba modos de actuación e interpretación muy diversos en que cada persona quedaba instalada. Coincidimos, pues, con la tesis manifestada por Cruz del Pozo, a quien seguimos ahora, de que: "Filosofía y Teología estaban unidas, por lo que innovar en lo filosófico implicaba innovar en lo teológico. De ahí que Martínez procurase, como tantos otros pensadores de su época, evitar el conflicto a través de la separación, o, donde fuera inevitable el encuentro, a través de la implicación (o acuerdo) entre dos órdenes diversos de verdades"⁷⁵.

Por tanto, la actitud que van a tomar los novatores respecto de la relación entre la fe y la razón fue la de evitar el enfrentamiento, esto es, separar las

cuestiones referidas a los asuntos de fe de los problemas filosóficos que las acompañan; ello no les llevó a la negación, total o parcial, de ninguna cuestión de fe, sino más bien todo lo contrario, pues siempre manifestaron que su renovación se circunscribía al ámbito de la física o filosofía natural, manteniendo como criterios de conocimiento la experiencia, la razón, y la fe. González Casanova así lo explica: "La 'modernidad' consideró que debían creerse con ánimo constante todos aquellos artículos que enseña la Iglesia como de fe. Pero en las disciplinas naturales y humanas limitó la autoridad de los padres y de los filósofos: exigió, para creer, la idoneidad de la idea con la realidad, y en materias históricas que eventualmente tocó, dio las reglas necesarias para la utilización de las fuentes"⁷⁶.

Ahora no es el momento, ni tampoco es el objeto de nuestra investigación, hacer un repaso a la historia de la Inquisición y a toda la bibliografía que hay sobre ella. En cambio, no podemos pasar sin decir algo sobre el papel que desempeñó esta institución en la España del siglo XVIII en relación con la introducción del pensamiento moderno. El Tribunal de la Inquisición, que había venido desarrollando su labor persiguiendo las herejías y las desviaciones religiosas, fue progresivamente variando su campo de actuación; ello la llevó a inmiscuirse en determinadas cuestiones relativas al ámbito ideológico que, en poco o en nada, entraban dentro de sus competencias. La situación, pues, entre los gobernantes españoles del XVIII y las funciones de la

⁷⁵ CRUZ DEL POZO, M^a Victoria: *Gassendismo y cartesianismo en España: Martín Martínez, médico filósofo del siglo XVIII*. Universidad de Sevilla, 1997, pág. 127.

⁷⁶ GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: *El misoneísmo y la modernidad cristiana...*, op. cit., pág. 182.

Inquisición fue de enfrentamiento, de colisión, y ello fundamentalmente por una cuestión: la de la imposibilidad o la de las trabas que el Tribunal de la Fe ponía a la importación de las ideas modernas, con el consiguiente retraso en la modernización de país que perseguía la Corona española. Se impone, así, una radical distinción entre lo que significaba el proceso de secularización de la cultura y la sociedad, y el programa de salvaguarda de los dogmas cristianos. Aceptamos la opinión de Shaw al respecto: "De este modo, si el Santo Oficio había sido un instrumento precioso en la defensa de la unanimidad espiritual en el interior de las fronteras cuando los intereses del catolicismo se confundían con los intereses del imperialismo español, ahora la Corona encontraba en su actuación un obstáculo a su política de modernización del país"⁷⁷.

El objetivo y la tarea del Santo Tribunal radicaba exclusivamente en la conservación de la fe cristiana; vigilaba y tutelaba la publicación de obras para evitar que ideas dudosas o perniciosas dañasen la religión y la sociedad: "si alguien exaltaba el estudio de las ciencias naturales sin menosprecio de las divinas, o si alguien criticaba el método escolástico con mesura, ellos nada decían, sino que pasando por alto las afirmaciones o ideas de esa clase, sólo reparaban en ellas si eran ofensivas o perniciosas"⁷⁸. Ello explica, perfectamente, que los novatores no fueran objetivo directo de la Inquisición, pues, como ya indiqué, las nuevas ideas atañían a la filosofía natural o física, y no entraban o, mejor, dejaban al margen las cuestiones de

⁷⁷ MARTÍNEZ SHAW, Carlos: *Historia de España. El siglo de las Luces...*, op. cit., pág. 10.

⁷⁸ GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: *El misoneísmo y la modernidad...*, op. cit., pág. 65.

fe a las que se afiliaban incondicionalmente -el caso de Diego Mateo Zapata, que sufrió un proceso inquisitorial siendo recluido en Cuenca, no respondió ni a la publicación de su *Censura*⁷⁹, ni de su obra *Ocaso de las formas aristotélicas*⁸⁰, sino al origen judío de sus padres. Lo confirma esto François López con estas palabras: "Conviene, pues, descartar la idea, no por implícita menos arraigada, de que rechazar la doctrina de las escuelas y preferir las opiniones de Gasendo, Descartes, Maignan y otros modernos era exponerse a las persecuciones del Santo Oficio"⁸¹.

Por tanto, los problemas entre razón y fe, las opciones de fraccionamiento y/o amalgama entre ambas, junto a los distintos posicionamientos filosóficos y religiosos, determinaron que el siglo XVIII español se configurara como un encuentro, a veces bélico, a veces cordial y amistoso, entre las dos grandes fuerzas que lo guiaron: por un lado, la religión, la Inquisición⁸², el jansenismo como reforma de la cultura religiosa, y, por otra, el poder real, el regalismo, el control gubernamental.

⁷⁹ Incluida en la obra de AVENDAÑO, Alexandro: *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo, y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R.P.M. Fr. Palanco*. 1716.

⁸⁰ Publicada como obra póstuma por Mayans en 1745.

⁸¹ LÓPEZ, François: "Los novatores en la Europa de los sabios", en *Studia Historia. Historia Moderna: "Informe: los novatores como etapa histórica"*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, 14-1996 (1er. semestre), pág. 110.

⁸² Puede verse el interesantísimo estudio sobre la Inquisición española de Miguel de LA PINTA LLORENTE: *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1953.

I.V. LA IMPRONTA DE LA NUEVA CIENCIA EXPERIMENTAL EN ESPAÑA.

Las primeras muestras de la implantación de la ciencia moderna en Europa tuvieron lugar en el siglo XVII, tras el largo periplo que se inició en la Edad Media; fue el proceso y el fenómeno conocido como 'la revolución científica'. Unos nuevos parámetros científicos que rompieron abiertamente con los planteamientos del conocimiento tradicional, el cual sería sustituido progresivamente por la nueva ciencia.

Ni que decir tiene que, como ya indicamos, España no participó de este nacimiento por las causas ya apuntadas, quedando un tanto rezagada en la importación de la misma y teniendo que pagar un alto precio: "España no participó en ninguna de las primeras manifestaciones maduras de la ciencia moderna... En esta época crucial, sin embargo, los obstáculos... se convirtieron en auténticas barreras que aislaron la actividad científica española de las corrientes europeas y desarticularon su inserción en la sociedad. Al quedar marginada del punto de partida de la Revolución científica, ésta tuvo que ser introducida con retraso a través de un penoso proceso de aculturación"⁸³. Ello contribuyó a que la producción científica española en el siglo XVII, sobre todo en su primera mitad hasta que aparecieron los primeros novatores y los centros donde se comenzó a desarrollar la ciencia moderna (Zaragoza, Valencia, Barcelona, Madrid, Sevilla), fuera muy escasa o casi nula.

⁸³ LÓPEZ PIÑERO, José María: *Ciencia y técnica en la sociedad...*, op. cit., pág. 372.

Esa nueva filosofía planteaba dos aspectos distintos muy claramente diferenciados: por un lado, se adoptaba una concepción del mundo bajo caracteres matemáticos, determinándose el conocimiento físico por criterios empiristas; y, por otro, de lo que se trataba era de derribar el sistema aristotélico en su visión de la naturaleza. Así define esta nueva mentalidad S. Blanco: "El investigador de la naturaleza se acostumbra a no suponer ni invisibles formas sustanciales ni remotas y subjetivas causas finales. Sólo busca el conocimiento de una causa eficiente y material"⁸⁴, aunque de inmediato puntualiza que "los renovadores de la ciencia natural mantienen un espíritu religioso, en buena armonía con la tradición cristiana"⁸⁵, posición esta que hay que dejar muy clara para no caer en el error, pretendido por los defensores de la filosofía tradicional en su acusación contra los modernos, de tacharlos de herejes.

En su obsesión por hacer accesible este nuevo tipo de pensamiento filosófico y científico⁸⁶, los novatores otorgaron una gran importancia al modo de transmisión con el objetivo de hacer de su estudio una labor llevadera y, en la medida de lo posible, interesante: "Los 'novatores' prestaron gran atención al aspecto pedagógico de la difusión de la ciencia. Querían

⁸⁴ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada...*, op. cit., pág. 204.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Para ver el papel que desempeñó el Estado en su relación con la ciencia y el dominio que el primero quiso imponer sobre el segundo, puede verse: BALAGUER PERIGÜEL, Emilio: "Ciencia e ilustración: la incorporación de España a la revolución científica", en *La Ilustración Española. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Alicante 1-4 octubre 1985*. Edición de A. Alberola y E. La Parra. Instituto Juan Gil-Albert, Diputación Provincial de Alicante, 1986, págs. 13-34.

hacer del aprendizaje de la ciencia una tarea, además de interesante y útil, amena y agradable"⁸⁷.

La nueva concepción científica camina ahora hacia el matematicismo, con su pretensión de comprender todo el universo bajo una serie de elementos interrelacionados y componibles geométrica o matemáticamente. El universo está todo unido por una perfecta red causal, en la que el carácter ponderable determina su funcionamiento; seguimos aquí la opinión de S. Blanco, que afirma al respecto: "El 'mecanismo' se convierte en un paradigma generalizado de la ciencia natural a finales del siglo XVII y principios del XVIII... Para ellos, lo importante es la posibilidad de comprobar algo con los propios ojos o de buscar una explicación que evite recurrir a milagrerías"⁸⁸.

Así, todo científico e investigador dedica sus esfuerzos a encontrar la causalidad natural, a buscar el nexo entre los fenómenos, desechando por ello las causas formales y cualquier ficción que pudiera dar noticia del funcionamiento de la realidad. En este sentido, la metáfora del reloj es la que mejor expresa esta nueva visión de la naturaleza. Además, estos renovados modos de conocer el mundo se intentan proyectar sobre los escritos bíblicos y conciliarlos con ellos; podemos, así, decir que la obra de Gabriel Álvarez de Toledo y Pellicer, *Historia de la Iglesia y del Mundo*

⁸⁷ NAVARRO BROTONS, Víctor: "La renovación de las ciencias físico-matemáticas en la Valencia pre-ilustrada", en *Asclepio. Archivo Iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica*. Instituto "Arnau de Vilanova", de Historia de la Medicina. C.S.I.C., Madrid, vol. XXIV, 1972, pág. 370.

⁸⁸ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. Op. cit., pág. 210-211.

(1713), representó el primer intento de introducción de las nuevas teorías físicas (atomismo) en el ámbito de la revelación. Por tanto, lo que comenzó siendo el empirismo de inspiración baconiana -que después examinaremos- evolucionó hacia posiciones que podemos denominar "racionalismo mecanicista post-escéptico"⁸⁹.

Esta nueva línea por la que camina el conocimiento científico trajo consigo una inédita concepción de la naturaleza, la cual deja de pertenecer a un campo inexplorable para el hombre y ante el cual sólo le cabe la aceptación. El científico ahora puede estudiar y analizar los procesos naturales, intervenir en ellos para progresar en su conocimiento; todo ello, claro está, guardando y sometiéndose a las reglas que lo rigen. Así refiere Maravall esta nueva situación: "Activamente, con todo un programa de transformaciones a realizar, puede entrar en ella y obtener resultados apetecidos; pero con una condición, la de someterse a las reglas de su juego. La naturaleza es una máquina y hay que conocer sus resortes y saber cómo juegan éstos su papel, para lograr su funcionamiento. La naturaleza no es un mundo de símbolos, no es un orden de fines; es un sistema de regularidades que se dan en enunciados de leyes: es un sistema de leyes"⁹⁰. De esta manera, la naturaleza estaba regida por unas leyes, determinándola, y abriendo campos de actuación al hombre con el fin de lograr su dominio.

Contra lo abstracto, se propone la experiencia de lo concreto; contra la deducción, el

⁸⁹ *Ibidem*, pág. 215.

⁹⁰ MARAVALL, José Antonio: "El concepto de naturaleza en el siglo XVIII", en *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Introducción y

análisis; contra un mundo ordenado de forma apriorística, otro logrado por un método a posteriori; un mundo establecido por vía de la inducción. Los hechos, en la nueva ciencia, son los que determinan el conocimiento de la realidad: "Es así como la nueva física se llamará al comienzo 'filosofía experimental' -expresión que se encuentra ya usada en la Real Academia de Medicina y Ciencias de Sevilla, al empezar el XVIII"⁹¹.

Una serie de autores y tendencias fueron las que determinaron la implantación de la nueva ciencia moderna. En particular, un apartado especial merece la concepción heliocéntrica del mundo, que sustituía a la visión tradicional aristotélica cerrada y finita. La aceptación del sistema copernicano siempre fue un punto controvertido que había que dilucidar para comprobar la heterodoxia científica de los modernos españoles; ello implica la necesidad de distinguir en qué consistía, por entonces, el ser o no copernicano: si serlo significaba la aceptación de tal sistema como hipótesis, es decir, en tanto que si fuera cierto los fenómenos naturales quedarían perfectamente explicados, los científicos modernos sí fueron copernicanos; pero, por el contrario, que esa aceptación fuese de facto una realidad que fundase el conocimiento del universo, no se encontró en nuestros autores, y por ello, no se les puede llamar copernicanos en sentido estricto. Tal vez, la distinción que mejor puede clarificar este punto sea la diferencia entre la esfera de lo público y la esfera de lo privado; es decir, dada la condena que pesaba sobre la teoría heliocéntrica del mundo, los novatores sólo podían aceptarla públicamente en tanto que hipótesis. Ahora

compilación de M^a Carmen Iglesias. Biblioteca Mondadori, Madrid, 1991, pág. 542.

⁹¹ *Ibidem*, pág. 546.

bien, otra cosa muy distinta era la opinión particular y privada de todos ellos, pues creemmos que en este ámbito todos eran copernicanos convencidos. Así lo propuso Tomás Vicente Tosca -del que después hablaremos- en una de sus obras: "Este sistema explica ingeniosamente todo lo que se observa en el cielo, como después veremos, por lo cual, habiéndose condenado este sentir de la inmovilidad del sol y movilidad de la tierra, por la Sacra Congregación de los Cardenales, se permite expresamente como hipótesi y suposición; esto es, que se ha de tener por falso el decir, que el mundo tiene en verdad esta disposición; pero que si la tuviera, se explicarían bien los movimientos, y apariencias celestes..."⁹².

Como en todas las esferas de la España del siglo XVIII, la religión también aquí planteó las objeciones correspondientes al sistema copernicano. Ante ello, la otra alternativa que se ofrecía para conciliar esta nueva visión del mundo y guardar al tiempo la ortodoxia religiosa al respecto, estaba representada por el sistema de Tycho Brahe, un sistema que en su formulación matemática era prácticamente idéntico al copernicano, pero que además asumía los parámetros teológicos que funcionaban como barreras para el sistema de Copérnico: "Efectivamente el sistema ticonico era matemáticamente el equivalente casi perfecto del sistema copernicano, pero evitaba dificultades teológicas postulando una tierra inmóvil, una luna y un sol que volteaban alrededor de la tierra, mientras que los planetas giraban alrededor del sol. Era Tycho, según

⁹² TOSCA, Tomás Vicente: *Compendio Matemático*. VII, Valencia, 1757, pág. 21. Citado por NAVARRO, Víctor: "La renovación de las ciencias físico-matemáticas...", en *op. cit.*, pág. 372.

Feijoo, intelectualmente inferior a Copérnico, pero era teológicamente aceptable"⁹³.

El empirismo inglés de Robert Boyle, el francés de Pierre Bayle, junto a Bacon, Descartes, Newton, los atomistas Gassendi y Maignan, configuran la pléyade de pensadores que ejercieron la mayor influencia a la hora de configurar la ciencia moderna en España. De algunos de ellos nos ocuparemos en el capítulo II al tratar de las fuentes de los novatores españoles.

I.V.1. La ciencia moderna en Europa y en España.

Ya hemos hecho una periodización del siglo XVII en España⁹⁴, en relación con el panorama general de la ciencia moderna en Europa y cómo se produjo su introducción en nuestro país. Ahora intentaremos dar una serie de claves que ayuden a fundamentar tales opiniones, refiriendo los distintos avances que se fueron produciendo en las diversas disciplinas⁹⁵.

Como ya dijimos, las primeras muestras de que la nueva ciencia comenzaba a imponerse en Europa tuvieron lugar en el siglo XVII. Por un lado, las teorías

⁹³ BROWNING, John D.: "Yo hablo como newtoniano": El Padre Feijoo y el newtonianismo", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo (Ponencias y comunicaciones)* I. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1981, pág. 226.

⁹⁴ Véase el apartado I.I.3., titulado "Cronología de los siglos XVII y XVIII", del presente trabajo.

⁹⁵ Cfr. J.M. LÓPEZ PIÑERO; P. LAÍN ENTRALGO: *Panorama histórico...*, op. cit., pág. 197-250.

cosmográficas de Copérnico fueron reformuladas por Galileo y Kepler; la filosofía natural adoptó ahora una nueva forma en la física moderna, con autores como Descartes, Galileo; la alquimia se convirtió en química moderna (Robert Boyle); en matemática, la geometría analítica y el cálculo infinitesimal comenzaron su despegue; la fisiología moderna fue inaugurada por Harvey y su descubrimiento de la circulación mayor de la sangre; los análisis microscópicos se generalizaron; las doctrinas galénicas fueron progresivamente sustituidas por la nueva iatroquímica e iatromecánica; finalmente, se produjo la conciliación entre la técnica y el resto de saberes científicos. Estas fueron las principales aportaciones en los diversos campos y disciplinas de conocimiento que se desarrollaron a lo largo del siglo XVII; como ya dijimos, España permaneció al margen de todo ello, hasta que a finales del seiscientos los novatores reaccionaron e intentaron poner su sabiduría y sus esfuerzos al servicio de esa nueva ciencia moderna: "La historia de la actividad relacionada con la ciencia y la filosofía natural (o física) en la España del siglo XVII es, en gran medida, la historia del proceso de introducción, asimilación y difusión de la ciencia moderna"⁹⁶.

Por lo que respecta a España y al proceso de introducción y asimilación de esas nuevas tendencias científicas, no todas ellas tuvieron que enfrentarse a las mismas barreras para lograr su arraigo⁹⁷; las

⁹⁶ NAVARRO BROTONS, Víctor: "El cultivo de las matemáticas en...", en *Contra los titanes de la rutina...*, op. cit., pág. 136.

⁹⁷ Un análisis detallado del estado en que estaba España en el siglo XVII, de la política científica española y europea, junto a un repaso de los científicos españoles del momento, puede encontrarse en VERA,

disciplinas relacionadas con la química y la medicina padecieron la ofensiva de aquellos profesionales que regentaban los puestos más influyentes, siendo así una cuestión de repulsa social; los saberes relacionados con la biología, en cambio, no tuvieron tantos problemas para ser propagados, puesto que esta rama carecía del apoyo social que los anteriores sí poseían, aunque la conciliación entre el galenismo tradicional y el aristotelismo medieval fuera muy fuerte, sobre todo en relación con su apoyo y fundamentación de los dogmas religiosos; finalmente, en cuanto a las matemáticas y a la física, el obstáculo estuvo representado por los problemas que planteaba a las creencias tradicionales el sistema copernicano del universo y su teoría heliocéntrica, además de la abierta y manifiesta colisión entre la física aristotélica y los nuevos parámetros de la filosofía natural. Aceptamos, pues, la tesis de Balaguer de que "la física moderna tenía que chocar necesariamente con la física aristotélica, elemento nuclear de la visión tradicional del mundo que permanecía íntimamente ligada a la metafísica y, a través de ésta, a las doctrinas teológicas; lo cual le restaba la autonomía de la que gozaron otros saberes, como las matemáticas, medicina, etc."⁹⁸.

Los rasgos que guiaron estos primeros pasos de la introducción en España de la ciencia moderna podemos reducirlos a tres: en primer lugar, un empirismo que no se imponía con toda su fuerza y que derivó más hacia el experimentalismo; en segundo, un rechazo tajante

Francisco: "Esquema y carácter general de la ciencia española en el siglo XVII", en *Estudios sobre la ciencia española...*, op. cit., págs. 1-18.

a todo sistemático, por lo que significa de cierto dogmatismo o apriorismo en el conocimiento; finalmente, también se presentó un eclecticismo, bajo el que se aglutinaban tanto los conocimientos de la filosofía clásica como los nuevos de Descartes o Gassendi, que vino a fundamentar, en última instancia, la pública libertad de pensamiento de la que los modernos novatores españoles harían su estandarte.

Todo ello, evidentemente, chocaba con la noción y la visión que de la ciencia tenía la escolástica, una visión que puede reducirse a que la ciencia consistía en deducir y demostrar algo ya sabido, convirtiéndose así en un saber meramente silogístico y repetitivo. Por el contrario, las nuevas ideas en la ciencia se basaban en la aportación de descubrimientos y novedades, ordenando los conocimientos que se mostraban en los fenómenos naturales -"La ciencia ha de estar siempre ligada a los datos y a las hipótesis útiles para explicarlos", dice Cruz del Pozo⁹⁹-, y suministrando, para una mejor comprobación de tales fenómenos, una serie de pruebas, de experimentos, de los que la ciencia escolástica carecía e, incluso, se negaba a asumir y aceptar. Así lo expresa Sánchez Blanco : "El conocimiento experimental, pese a su provisionalidad y necesaria perfeccionabilidad, refleja mejor la estructura del conocimiento humano que el dogmatismo esencialista de que hacen gala los escolásticos con sus demostraciones

⁹⁸ BALAGUER PERIGÜEL, Emilio: "Ciencia e ilustración: la incorporación...", en *La Ilustración Española...*, op. cit., pág. 18.

⁹⁹ CRUZ DEL POZO, María Victoria: *Gassendismo y cartesianismo en España...*, op. cit., pág. 55.

silogísticas, cuyo único fundamento son las definiciones esenciales"¹⁰⁰.

Estos planteamientos derivaron en la España del siglo XVIII hacia una concepción de la ciencia como procuradora de beneficios inmediatos, una ciencia útil que atiende rápidamente a las novedades y se aplica de forma directa al logro de riquezas y felicidad, lo que facilitó enormemente su instalación definitiva en nuestro país mediado el siglo XVIII.

I.V.2. La física.

La implantación de la nueva física moderna afectaba a muchos puntos que resultaban transcendentales para la concepción escolástica de la ciencia; así, el origen del mundo, la extensión de la materia o la existencia del alma son problemas centrales que van a guiar el quehacer científico moderno.

El punto crucial sobre el que va a girar esta nueva física va a ser la negación de los principios aristotélicos, esto es, de la materia y la forma en su versión otorgada por la escolástica. Se buscará ahora el principio material de las cosas, los elementos de los que se compone el cuerpo físico, y no el punto de partida del mismo. Así lo refiere el profesor Abellán: "Por otro lado, al hablar de los principios de la nueva física, lo

¹⁰⁰ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Alianza Editorial, Madrid, 1991,

primero que debemos notar es que la palabra 'principio' se toma en el sentido de principio material de las cosas, elementos que intervienen en la composición de los cuerpos naturales. Se vuelve a un tipo de planteamiento presocrático, y desde luego muy alejado de los principios metafísicos de materia y forma, a que estaban apegados los aristotélicos"¹⁰¹. Por tanto, estamos hablando de unos principios que son totalmente distintos de los que planteaba el pensamiento aristotélico escolástico; ahora son los átomos el origen de todo compuesto físico, son los gérmenes más pequeños y no divisibles de los que se componen los cuerpos.

A los modernos les inquieta el hecho de explicar los fenómenos concretos naturales en que se muestra la realidad, y para ello las explicaciones y argumentos dados por la tradición escolástica resultaban inútiles. Así: "la doctrina moderna explica la constitución y el comportamiento y el cambio de los cuerpos sin salir de los elementos puramente materiales: los átomos y su movimiento"¹⁰². Por tanto, frente a la pretensión ontológica o metafísica de la escolástica, la física moderna se va a centrar en el aspecto científico el problema.

La filosofía escolástica analizaba la realidad física a partir de una serie de conceptos que le llevaba hacia una explicación puramente formal del mundo natural; en cambio, la física moderna estudiaba el mismo objeto desde el punto de vista material y sensible,

pág. 205.

¹⁰¹ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica del Pensamiento...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 379.

¹⁰² QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía...*, op. cit., pág. 194.

caminando hacia un conocimiento físico, real, de la naturaleza. Por tanto, vemos que el enfrentamiento, o la distinta consideración de la realidad por parte de modernos y escolásticos, radica en la diferente forma de acercarse a ella, en la diferencia de planos gnoseológicos en que se asientan: unos en la abstracción y otros en la observación sensible. Esto se tradujo en la radical separación entre el conocimiento metafísico-ontológico, propio de la concepción escolástico-aristotélica, y el conocimiento físico, propio de los partidarios de la ciencia moderna, que intenta asentarse definitivamente en los datos sensibles que proporciona la observación y la experiencia.

Quedan, con ello, eliminadas para los modernos las entidades metafísicas que proponían los escolásticos, las formas substanciales, como principios físicos de los entes naturales, pues se quedan en meras abstracciones o formalidades, que en ningún momento pueden responder a un conocimiento físico y sensible de la realidad. Este va a ser el problema: la delimitación de la realidad, qué se entiende con este concepto; porque es claro que para los escolásticos dentro de ella también pueden incluirse los objetos no sensibles, aquello que no es perceptible por los sentidos, mientras que para los modernos la realidad se constituye única y exclusivamente a partir de los entes concretos, físicos, visibles, palpables, mensurables, etc.

Hay que señalar, en cambio, que el hecho de rechazar las formas substanciales tradicionales para explicar la realidad física del mundo, por parte de los modernos, no significaba para ellos su extirpación total dentro de las posibilidades que se ofrecían para llegar a un conocimiento de la realidad; es decir, la nueva física

rechazó y redujo a meras abstracciones las formas aristotélicas en tanto que resultaban inadecuadas e impotentes para explicar una realidad que, esencialmente, era física. No significó su desaparición, sino que se les buscó su ubicación 'natural', esto es, en su concepción metafísica u ontológica que distaba mucho de un tratamiento sensible que era ahora reclamado por los nuevos filósofos y científicos.

Convenimos, por tanto, con la afirmación de Quiroz-Martínez, a la que seguimos en este punto, de que las explicaciones metafísicas aportadas por la escolástica para conocer los entes físicos eran insuficientes y estaban fuera del ámbito que les era propio. Así lo refiere: "La escolástica se ha limitado a conceptualizar en forma muy general el mundo de la naturaleza, por eso no ha llegado a explicar satisfactoriamente los fenómenos naturales. No ha descendido a observarlo detenidamente en sus detalles, ha creído que bastaban para explicarlo lo que no son según los modernos sino creaciones de la mente. Los conceptos usados por la escolástica no sirven para explicar el comportamiento de la realidad. La escolástica ha confiado demasiado en el poder del pensamiento, sin ver que se movía en un mundo de abstracciones a las que no corresponde ninguna realidad fuera de la mente. Ha conferido realidad objetiva a lo que sólo la tiene inmanente. Tales son los reproches a la filosofía tradicional"¹⁰³.

Tenemos, así, una física que va a basar sus conclusiones en una única autoridad y en un único criterio: el experimento, la experiencia; ante ella de

¹⁰³ *Ibidem*, pág. 207.

nada van a valer las argumentaciones silogísticas ni las consideraciones metafísicas para investigar y conocer la realidad natural, el mundo corpóreo. Es precisamente en el predominio de estas últimas donde, por lo común, se centran las causas del atraso y aislamiento que sufrió la ciencia moderna en España desde finales del siglo XVI. Si la filosofía natural debe explicar los fenómenos físicos, debe eliminar cualquier interpretación conceptual o formal de la misma, dirigiéndose a una ciencia real y objetiva, que considere físicamente la realidad física. Así lo señala, tratando de la filosofía de Maignan, Ramón Ceñal: "La filosofía es, sobre todo, estudio de la naturaleza, física en el sentido moderno de la palabra, esto es, ciencia fundada, más que en razones especulativas, en el magisterio y certidumbre de la experiencia"¹⁰⁴.

En definitiva, en los científicos modernos se encuentra un rechazo a los planteamientos de la escolástica y una aceptación y confianza en la filosofía experimental; una física que, teniendo como base el estudio empírico de lo real, se aparta de la ciencia teórica y metafísica de la física escolástica, pues con ella mal se puede llegar a lograr cierta parte de verdad en relación con el mundo que nos rodea y en el que, inexcusablemente, debemos centrar todos nuestros esfuerzos.

Concluimos, así, con unas palabras de Rovira que resumen perfectamente cuáles fueron los motivos del rechazo al pensamiento científico tradicional

¹⁰⁴ CEÑAL, Ramón: "La filosofía de Emmanuel Maignan", en *Revista de Filosofía*. Publicada por el Instituto de Filosofía 'Luis Vives'. C.S.I.C., Patronato 'Raimundo

en materias físicas, para entrar ahora a considerar las cuestiones médicas que igualmente se debatieron en la colisión entre el pensamiento moderno y el escolástico: "Mientras que Aristóteles y los peripatéticos pretendían 'explicar' el fenómeno, el investigador moderno, dejando a un lado la 'esencia', intentaba solamente describirlo. Se prescindía de la explicación metafísica, para atender sólo a aquello que podía sujetarse a un control experimental"¹⁰⁵.

I.V.3. La medicina.

Otra de las disciplinas científicas que hubo de librárselas con el tradicionalismo fue la ciencia médica. El enfrentamiento, como en el resto de los saberes, entre la práctica médica que se venía realizando y los nuevos planteamientos modernos médicos también tuvo sus características particulares. En pocas palabras, se puede decir que los seguidores de la medicina práctica, adepta a las ideas modernas y siempre al corriente de los nuevos descubrimientos, tuvo en los partidarios de la medicina tradicional teórica a su contrincante para hacerse con el dominio de la enseñanza y del asentamiento definitivo de una u otra corriente. Así lo describe Fraile: "La antigua división de los médicos... se acentúa en el siglo XVII, convirtiéndose en un enfrentamiento entre los partidarios de la antigua medicina teórica y

Lulio', Madrid, Año XIII, Enero-Marzo 1954, N° 48, pág. 16.

¹⁰⁵ ROVIRA, María del Carmen: *Eclécticos portugueses del siglo XVIII...*, op. cit., pág. 133.

libresca, basada en los textos clásicos de Hipócrates o Galeno, y los seguidores de la medicina práctica, experimental o 'espagírica', abierta a las nuevas corrientes y descubrimientos"¹⁰⁶.

Es de destacar el hecho, probado con autores y obras, de que los principales impulsores de la renovación del pensamiento científico español fueron precisamente médicos, que intentaron apartarse del estado de estancamiento y aislamiento en que se encontraba España a finales del siglo XVII, esfuerzo que se vio compensado con la fundación, apoyada ya por el último rey de los Austrias, Carlos II, de la denominada 'Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla', -de la que en el próximo capítulo nos ocuparemos-, sociedad que fue considerada la primera institución con carácter oficial que se dedicaba al estudio y propagación de la nueva ciencia moderna en España.

M^a del Carmen Rovira, al estudiar la obra del portugués Luis Antonio Verney, el llamado 'Barbadiño', hace referencia a las causas que propiciaron el atraso de la ciencia médica en España, reduciéndolas a dos: el desconocimiento de ciertas disciplinas, como la física o la astronomía, y la incultura que reinaba sobre la anatomía: "En sus reflexiones sobre la medicina, a la que dedica Verney una de sus cartas en el *Verdadero Método*, indica el atraso de dicha facultad, el cual se debía en nuestros países, según su opinión, a dos causas principales: 1^a la ignorancia reinante respecto a ciertas ciencias, tales como la geometría, física, cálculo, astronomía; 2^a la carencia de conocimientos

¹⁰⁶ FRAILE, Guillermo: *Historia de la Filosofía...*, op. cit., pág.17.

anatómicos"¹⁰⁷. Esas dos causas apuntadas por Verney, añadidas a toda una serie de prejuicios y creencias, fomentaron una situación de equívoco respecto de lo que eran las enfermedades, por un lado, y los remedios que se proponían para curarlas, por otro.

La medicina en el siglo XVIII español caminó paulatinamente hacia los planteamientos de la ciencia experimental. Además, el médico debía ser un gran intelectual en el sentido más amplio del término, pues tenía que adquirir conocimientos de gramática, retórica, filosofía, geografía, astronomía, química, etc. La experiencia y la observación comienzan a determinar las prácticas médicas modernas, abandonando el plano meramente teórico en que estaba instalada la ciencia médica tradicional: "La medicina empieza a navegar por los cauces de la experiencia y de la observación repetida"¹⁰⁸.

La medicina tradicional, fundada en los presupuestos filosóficos peripatéticos, utilizaba para detectar las enfermedades y suministrar los remedios oportunos los conceptos típicos de esa filosofía, es decir, hacían referencia a cualidades ocultas, a formas, a conceptos abstractos con los que creían poder conocer el funcionamiento del cuerpo humano para lograr su curación. Se basaban, pues, los médicos galénicos en el

¹⁰⁷ ROVIRA, M^a del Carmen: *Eclécticos portugueses del siglo...*, op. cit., pág. 100.

¹⁰⁸ HERMOSILLA MOLINA, Antonio: *Cien años de medicina sevillana (La Regia Sociedad de Medicina y demás Ciencias, de Sevilla, en el siglo XVIII)*. Publicación de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla, con la colaboración del Patronato 'José María Cuadrado' del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y del Instituto de Estudios Sevillanos. Serie: HISTORIA, N^o 3, Sevilla, 1970, pág. 301.

suministro de una serie de remedios, extraídos de anteriores diagnósticos, a las distintas enfermedades a las cuales se las consideraba más o menos iguales; es decir, si con anterioridad el remedio surtió el efecto deseado, la aplicación a una posterior enfermedad semejante era inmediato.

En cambio, la medicina moderna intentó conocer el cuerpo humano, mediante la experiencia, para así poder después diagnosticar y proponer el proceso curativo correspondiente. La ciencia médica se situó entonces al margen de las consideraciones e hipótesis de los escolásticos, e intentaron descubrir cuál era el principio por el que se regía el movimiento del cuerpo -asimilado a una máquina perfecta. Sólo así, conociendo la causa de un efecto (enfermedad), podría darse el remedio preciso. Con ello se pretendió ofrecer una imagen de la medicina que distaba mucho de cómo se presentaba desde los tendidos escolásticos; una medicina que se iba a caracterizar por ser una disciplina humana, atendida a su objeto, y que dejaba por ello de constituirse en una práctica amoral o inmoral.

Una referencia como la que estamos haciendo a la ciencia médica moderna, aun pasando por ser breve y nada exhaustiva, no puede, en cambio, pasar sin hacer un alto en el que se considera primer sistema médico moderno, esto es, la iatroquímica. Procedente de la alquimia medieval, y permaneciendo totalmente al margen de la medicina académica, la iatroquímica se enfrentó al galenismo y procuró incorporar todas las innovaciones que desde el siglo XVI se iban dando en la ciencia química. El movimiento del paracelsismo, situado entre ambas posiciones, jugó un papel fundamental en el posterior desarrollo de la medicina. No vamos a entrar en más

detalles, pues no es nuestro objetivo ni poseemos los conocimientos necesarios para ello¹⁰⁹; baste señalar que la iatroquímica de la segunda mitad del siglo XVII se constituyó en el primer y principal movimiento médico-químico de oposición al tradicionalismo galénico, abriendo caminos hasta entonces desconocidos o despreciados.

Finalizamos este breve apunte sobre la medicina de los siglos XVII y XVIII con una cita que resume perfectamente lo que significó, en el campo médico, la incorporación a España de las nuevas ideas y descubrimientos; a propósito de las obras que se publicaron desde finales del XVII y durante el XVIII en España, Guillermo Fraile -al que seguimos- hace el siguiente juicio concluyente: "Poco es lo que hay de aprovechable en todos estos escritos. Su interés científico es casi nulo. Pero tienen importancia como testimonio de un estado de ánimo y como indicios de un profundo cambio de mentalidad en el orden de las ciencias experimentales, así como testimonio del choque entre los aferrados a las posiciones antiguas y los defensores de la apertura hacia nuevos horizontes, si bien éstos en aquellos momentos fuesen todavía muy reducidos"¹¹⁰.

I.V.4. **El relevante papel de la experiencia en los nuevos saberes.**

¹⁰⁹ Véase el interesante estudio de José María LÓPEZ PIÑERO: "El primer sistema médico moderno: la iatroquímica de la segunda mitad del siglo XVII", en la revista *Medicina Española*, N° 67, 1972, págs. 164-173.

La filosofía experimental fue la base sobre la que los pensadores modernos elaboraron el nuevo edificio científico y filosófico español del siglo XVIII. Un conocimiento experimental que, sin renunciar o abandonar las posibilidades -lo veremos después- que ofrecía el discurso racional, intentaba llegar al descubrimiento de las reglas matemáticas que dominaban la realidad y los fenómenos.

Este nuevo planteamiento de la actividad filosófica y científica llevaba implícita la necesidad de construir una ciencia, un saber, que no se centrara en las verdades últimas, sino que, por el contrario, supusiera un conocimiento progresivo de la naturaleza a través de la experiencia sensible y de la inducción. A partir de este momento, la duda y la incertidumbre acompañan al progreso en el conocimiento de la realidad.

Así, el conocimiento apriorístico, propio de la ciencia adoptada por la tradición peripatético-escolástica, quedó eliminado de la nueva ciencia experimental. Con lo cual, se impuso la necesidad de adoptar un nuevo método por el que debían transcurrir las operaciones encaminadas a un conocimiento físico de los fenómenos naturales. Este método parte de los experimentos, se estudian los mismos y se trata de ver el grado de certeza que proporcionan, examinando después su causa. De esta forma lo presenta Velarde, a propósito de una carta enviada por Caramuel a Marci y Kinner en 1664: "Dejar a un lado las controversias de escuela y utilizar

¹¹⁰ FRAILE, Guillermo: *Historia de la Filosofía...*, op. cit., pág. 19.

el método experimental: se proponen los experimentos, se analizan y se discute su certeza. Luego, si el experimento da resultado, se indaga su razón. Dicho resultado queda firme, concuerde o discuerde con tal o cual escuela"¹¹¹.

Tenemos, por tanto, dos momentos claves en el desarrollo de tal método: un momento inductivo, "por el que la experiencia ordinaria resulta ser fuente de conceptos"¹¹², a partir de los cuales, y por tratarse de una realidad observable, se extraen conclusiones respecto de las partes que componen tal fenómeno; y otro momento explicativo, "en el que se trata de dar una explicación causal (hipótesis, opinión) de los fenómenos naturales"¹¹³, situándose así en un ámbito de realidades no sensibles. Por tanto, el fundamento de tal método va a ser la experiencia, que se constituye en el criterio rector de la investigación física.

El conocimiento físico camina ahora desde la observación, siempre atenta y sincera, hasta la corroboración objetiva y real del fenómeno, constituyéndose pues en una prueba susceptible de ser repetida por cualquier otro investigador. En la base de todo este planteamiento está el intento, por parte de los filósofos y científicos modernos, de desterrar de una vez todas las falsas creencias y opiniones respecto de los fenómenos naturales, tomando la observación y la prueba de la experiencia como testimonio fiel de las leyes que rigen la naturaleza. Concordamos, pues, con la opinión de

¹¹¹ VELARDE LOMBRAÑA, Julián: *Juan Caramuel, vida y obra*. Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1989, pág. 156.

¹¹² ROVIRA, María del Carmen: *Eclécticos portugueses del siglo...*, op. cit., pág. 57.

¹¹³ *Ibidem*.

Sánchez Agesta de que: "Esta nueva actitud mental, sujeta al magisterio de la experiencia, que advierte, reflexiona, enjuicia y discurre sobre lo que sus sentidos experimentan, entraña, por consiguiente, un progreso y una cualidad nueva del saber que singulariza este florecimiento de la ciencia en los pueblos europeos"¹¹⁴.

La experiencia, en estos nuevos bríos de la ciencia moderna, se impone como el criterio rector en los asuntos físicos; sólo con ella el hombre puede alcanzar el conocimiento de las cosas naturales, convirtiéndose así en la base del nuevo proceder en la ciencia. De estas consideraciones proviene la tendencia de los modernos a criticar los argumentos de autoridad, proclamándose filósofos libres, y a recelar de la adhesión -sectarismo- a una escuela o a un filósofo concreto. La falta de consideración y de aprecio de las posibilidades que ofrecía la experiencia y la observación fue la causa del lamentable estado en que se encontraba la filosofía natural peripatético-escolástica. Confirmamos nuestra tesis con unas palabras, a propósito de Caramuel, de Ramón Ceñal: "Con su rebeldía a toda servidumbre de escuela y a toda autoridad, unidas están en Caramuel la devoción y el entusiasmo por la demostración experimental: la experiencia es sobre todo el máximo argumento en las cuestiones de filosofía natural"¹¹⁵. Por tanto, va a ser la prueba experimental la que va a confirmar o a desmentir una teoría sobre la realidad

¹¹⁴ SÁNCHEZ AGESTA, Luis: *España al encuentro de Europa...*, op. cit., pág. 150.

¹¹⁵ CEÑAL, Ramón: "Juan Caramuel. Su epistolario con Atanasio Kircher", en *Revista de Filosofía*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato 'Raimundo Lulio'. Publicada por el Instituto de Filosofía 'Luis Vives', Madrid, Año XII, Enero-Marzo 1953, N° 44, pág. 112.

física, y no el hecho de ser una novedad o corresponder a la autoridad de la tradición. Así hay que actuar y progresar no sólo en medicina y en física, sino en el resto de saberes.

A pesar de la gran importancia otorgada por los modernos al papel que desempeñaba la experiencia en el conocimiento físico de la realidad, sin embargo, cuando se trataba de derribar el edificio aristotélico impuesto por el pensamiento escolástico, ese recurso se les quedaba corto. Porque tratar sobre los primeros principios de los seres naturales implicaba salirse del ámbito físico y matemático, ya que ellos estaban alejados de ese tipo de conocimiento fáctico. Por ello, los modernos científicos no dudaron, a partir del restringido conocimiento que les podía proporcionar la experiencia, en apelar a la razón y al saber discursivo para fundamentar el rechazo a los planteamientos tradicionales.

En definitiva, la observación y la experiencia en el conocimiento físico de la realidad y la apelación a la razón como base que puede ayudar a descubrir las razones últimas del universo fueron los paradigmas científicos y filosóficos con los que los partidarios de la nueva ciencia moderna experimental intentaron salir de la oscuridad en que el pensamiento escolástico había sumido a España desde hacía varios siglos.

CAPÍTULO II

LOS NOVADORES Y LA INCORPORACIÓN DE ESPAÑA
AL PENSAMIENTO MODERNO

Una vez realizadas las necesarias referencias al contexto histórico, social e ideológico que gobernó el final del siglo XVII y gran parte del XVIII en España, nos adentramos ahora en el examen de lo que constituyó para nuestro país la aparición de un grupo de intelectuales, minoritarios, es cierto, pero no por ello insignificantes, a los que se les denominó 'novatores' por parte de los seguidores del pensamiento más arraigado en la tradición filosófica y científica de los siglos anteriores.

Comprender la labor y juzgar el papel que realizaron implica hacer un repaso a movimientos como el regalismo y el jansenismo, prestar atención a las luchas de poder con las que el desarrollo cultural del setecientos tuvo que enfrentarse, intentar vislumbrar los derroteros por los que la nueva ciencia moderna, experimental, caminaba, y examinar cuáles fueron las tareas de las órdenes religiosas, junto con la Inquisición, en la reorganización intelectual de la España del XVIII. Todo ello ha sido el planteamiento que hemos seguido en el desarrollo del anterior capítulo, intentando así fundamentar las afirmaciones que a partir de ahora haremos respecto del proceso de renovación en el ámbito cultural que representaron, sin lugar a dudas, los novatores.

Antonio Mestre, proyectando esta influencia, dice lo siguiente: "Sin duda alguna los ilustrados españoles eran muy conscientes de la decadencia cultural española. Decadencia, no sólo en el campo estrictamente científico, sino también en los aspectos culturales en general. Pero es conveniente

constatar que, en esta conciencia, los ilustrados eran los herederos directos del planteamiento de los novatores. Estos intentaron superar la decadencia por dos medios. En primer lugar, una mirada a Europa con el intento de conocer los caminos recorridos, para conseguir el ansiado progreso; en segundo lugar, pero no de menor importancia, una profunda reflexión sobre nuestra historia para, observando el pasado glorioso, levantar el ánimo en momentos difíciles"¹. Afirmaciones como esta se pueden apuntar muchísimas, siempre confirmando el relevante papel que llevó a cabo el movimiento novator español desde finales del siglo XVII.

En las próximas páginas analizaremos, en un primer lugar, los principios de ese movimiento de renovación en España, refiriéndonos para ello al eclecticismo, como su nota inherente y fundamental, al escepticismo, sobre todo en física, y a la puesta entre paréntesis de los planteamientos tradicionales en materias físicas, abogando por el probabilismo y teniendo en la libertad de pensamiento la base y el fundamento para la realización de su proyecto cultural. En un segundo momento, examinaremos cuáles fueron las fuentes modernas europeas de los novatores españoles, haciendo especial hincapié en los autores en los que centraron su atención nuestros intelectuales, como Descartes, Bacon, Maignan, etc. A continuación, plantearemos la situación en que se encontraba las instituciones educativas oficiales en el momento de la aparición de la ciencia moderna en España, con el surgimiento de las tertulias y las academias científicas en las que se introdujeron progresivamente y no sin dificultades de todo tipo las

¹ MESTRE SANCHÍS, Antonio: "Crítica y apología en la historiografía de los novatores", en *Studia Historica*.

nuevas ideas científico-filosóficas; finalmente, e intentado encuadrar cronológicamente de la manera más fiel posible a Juan de Nájera, que centrará el resto de la investigación, terminaremos haciendo alusión al numeroso grupo de intelectuales españoles, llamados novatores, que conformaron esa élite cultural por la que el pensamiento moderno europeo penetró en nuestro país, haciendo realidad la superación de la decadencia del siglo anterior y abriendo las puertas a la renovación cultural, ideológica y social que se produjo en España en la segunda mitad del siglo XVIII. Así lo refiere el profesor Abellán: "Algunos autores -aunque pocos, y de forma fragmentaria- se dieron cuenta de esta situación a mediados del siglo XVII, percatándose de que un verdadero cambio de la sociedad sólo podía provenir de una transformación filosófica radical, con los consiguientes cambios de planteamiento intelectual, supuestos ideológicos y epistemológicos y actitud ante la vida. En principio, esta necesidad de cambio total en la escala de valores lleva a estos filósofos a una reacción antiescolástica y antiaristotélica, compaginada con una preocupación científica, que les lleva a nuevos planteamientos menos dogmáticos de los que habían sido comunes en la escolástica española del quinientos. En la práctica, esto quiere decir que estos filósofos que toman conciencia de la situación van a empezar a introducir el pensamiento moderno en nuestro país"². Ese enfrentamiento con el pensamiento escolástico y esa apuesta por la ciencia experimental serán los puntos que guíen las próximas páginas de la presente investigación.

Historia Moderna..., op. cit., pág. 45.

² ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica del pensamiento...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 331.

II.I. LOS POSTULADOS DEL PENSAMIENTO ILUSTRADO
ESPAÑOL.

Como todo movimiento cultural que se precie, el período de los novatores en España también contrajo una serie de compromisos ideológicos que determinaron sus pasos en pos de la consecución del pretendido progreso y de la necesaria evolución intelectual y social de nuestro país.

Seguramente, la adopción en España de tales deberes vino justificada, si cabe con mayor fuerza que en otros lugares, por la situación de aislamiento y de decadencia en que se encontraba el pensamiento español, un pensamiento dominado casi en su totalidad por una concepción escolástica de la vida y de la cultura que impedía la asunción de nuevas ideas. Por ello, los novatores hubieron de enfrentarse con el dogmatismo, con los principios de autoridad, con el sectarismo propio de esa tradición escolástica que veía peligrar su hegemonía con la introducción de nuestros planteamientos en materias filosóficas y científicas.

Así, los renovadores españoles optaron por la libertad en el pensar, apostando por un saber más experimental que pudiera fundar el conocimiento físico de la realidad; a la vez, mostraron un escepticismo moderado, nunca absoluto o rígido, respecto del conocimiento que pudiera adquirirse del fenómeno natural; el eclecticismo, enemigo del sectarismo, aunó esfuerzos para lograr la conciliación, necesaria y a la vez deseada, entre los ámbitos filosófico y religioso, armonizando posturas y proyectándolas hacia la

consecución del bienestar social. Éstas fueron, en resumen, las guías intelectuales que adoptaron los partidarios del pensamiento moderno en España desde finales del siglo XVII; los novatores, pues, fueron pieza indispensable para la comprensión de la posterior evolución de la sociedad española del XVIII en todos los ámbitos.

II.I.1. El eclecticismo.

Quizás el eclecticismo es la nota más importante que define el movimiento de renovación intelectual español desde finales del siglo XVII y a lo largo del XVIII.

En su pretensión inicial, el movimiento ecléctico se presentó como la posibilidad de ampliar el conocimiento, precisamente por su renuncia a la aceptación única de un solo filósofo o tendencia, intentando, así, constituir un saber universalizable que no cerrara las puertas a todo lo positivo que pudiera extraerse de las diversas opiniones. Los eclécticos se dedicaron, pues, a recoger, escogiendo, las afirmaciones de la antigüedad y conciliándolas con los nuevos conocimientos, siempre, eso sí, que no suscitara problema alguno y que la doctrina revelada quedase al margen, pues eran cosas distintas, de las pretensiones filosóficas y científicas.

Así lo declara Sánchez Blanco: "El eclecticismo, no específicamente jesuítico, respeta la pluralidad de opiniones y la individualidad de las síntesis, siempre dentro de la continuidad con la tradición. También presta especial atención a recoger y retener la variedad del panorama filosófico ampliando los capítulos relativos a la historia de la filosofía y suprimiendo muchas cuestiones sistemáticas"³.

Tenemos, pues, que el eclecticismo atiende fundamentalmente a dos aspectos: tomando en consideración la modernidad científica y filosófica, no duda en romper con las tendencias tradicionales del pensamiento, a la vez que propone la introducción, paulatina y progresivamente, de las nuevas ideas. Además, renunciando a una única autoridad, abre el ámbito cognoscitivo de manera notable, pues consideran que ninguna persona ha tenido en su poder la verdad total o absoluta. Esto es precisamente lo que los llevó a la adopción de un relativismo histórico y de un distanciamiento crítico respecto de las autoridades filosóficas. La crítica al sectarismo aristotélico de los escolásticos, en cambio, también les acarreó numerosas censuras por la adopción de la libertad filosófica propia de los nuevos planteamientos; en esto concordamos con la tesis de Sánchez Blanco de que "Al seguimiento servil de la doctrina aristotélica, el eclecticismo opone en primer lugar la libertad, lo cual ya le acarrea el reproche de 'libertinismo', puesto que sustituye la 'obediencia' intelectual por la libre elección del sistema siguiendo el criterio particular"⁴.

³ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *Europa y el pensamiento español...*, op. cit., pág. 110.

Estas consideraciones sobre el eclecticismo vienen a justificar su adhesión a los nuevos planteamientos filosóficos y científicos, rechazando sistemas cerrados y abogando por una ciencia experimental cuyas verdades pudieran ser probadas una y otra vez por uno u otro observador. Incluso en ello se pueden ver indicios de los reiterados momentos en que los novatores rehusan ser tachados o etiquetados con el calificativo de 'cartesianos'. Así lo manifiesta Abellán: "Las características de la nueva filosofía a la que se aferran -primado de la observación, de la experiencia y del sentido crítico- exigen una toma de posición ecléctica, donde ningún filósofo quede privilegiado frente a los otros. Encontramos probablemente aquí una de las razones fundamentales por las cuales se soslaya el cartesianismo, pues -rechazada la escolástica como dogma- nada más alejado de su espíritu que recaer en otro sistema, tan cerrado y dogmático como el anterior. Es indudable que a este espíritu abierto se acercaban más hombres como Gassendi, que se movían en la línea de una filosofía experimental, u otros filósofos de la naturaleza, susceptibles de aceptar la verdad de donde viniese y por cualquiera que fuere formulada"⁵. Por tanto, el sentimiento asistemático y abierto de la filosofía que tienen los eclécticos les lleva a una relativización del saber que, en el caso de Aristóteles, era la única vía para ir minando poco a poco los cimientos del edificio aristotélico, procurando, así, pasar por ser una renovación progresiva y nunca por una ruptura que pareciera una revolución en los postulados ideológicos que entonces dominaban.

⁴ *Ibidem*, pág. 121.

Manuel Mindán ha acertado en la caracterización del eclecticismo al plantearlo como una consecuencia del progreso filosófico tal cual, es decir, como efecto de la inevitable proliferación de tendencias filosóficas que exige la selección en virtud de intereses más o menos concretos; de igual manera, también refiere la misma afirmación respecto del escepticismo, aunque haciendo una diferenciación clave en la comprensión de ambos movimientos; estas son sus palabras: "Ni escepticismo ni eclecticismo son posibles cuando se comienza a filosofar; pero cuando se llega a un momento avanzado de la filosofía y se encuentra un pensador con una multitud de escuelas y de sistemas que pretenden exclusivamente la verdad, caben dos actitudes: una positiva y otra negativa. O bien surge la desconfianza de la razón sobre la posibilidad de alcanzar la verdad, al considerar que ninguno de los sistemas o escuelas la han logrado por completo; o bien el afán de buscarla entre todos ellos, considerando que casi todos contienen algo verdadero y aprovechable. En el primer caso tenemos el escepticismo; en el segundo, el eclecticismo"⁶. Es decir, mientras uno realza lo positivo de los sistemas en virtud de lo cual poder alcanzar ciertos grados de verdad, el otro permanece pesimista anclado en la negatividad e imposibilidad, basado en la cautela y en la mesura, de lograr certeza alguna.

Por otra parte, se pueden añadir como notas características del movimiento ecléctico, al margen de la libertad de pensamiento, las siguientes: un naturalismo o fisicismo, en tanto que se atienen a la ciencia física y

⁵ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica del pensamiento...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 374.

⁶ MINDÁN, Manuel: "Las corrientes filosóficas en la España...", en op. cit., pág. 479.

a su objeto propio, la naturaleza; cierta animadversión a todo lo que sea el trabajo de la razón sin tener en cuenta la realidad natural a la que debe atenderse; en correlación con lo anterior, una tendencia a circunscribir el conocimiento al ámbito del mundo físico; además, los eclécticos se inclinan hacia un lenguaje sencillo que facilite la comprensión de los fenómenos naturales; un marcado practicismo, que se convierte en la nota peculiar de todos los modernos al optar por una ciencia útil apartada de la concepción aristotélica del mundo; finalmente, y como resumen de todo, la necesidad de fundar la ciencia, el conocimiento científico, en contacto directo con la que es su objeto de estudio, la naturaleza. Así lo propone Quiroz-Martínez: "El ecléctico es el juez imparcial, preocupado por hacer justicia entre las opiniones y libre de las pasiones que habían sido el instrumento de la tiranía ejercida en los espíritus durante tanto tiempo por Aristóteles. El eclecticismo significa el fin del régimen absolutista aristotélico y el principio del reinado de la razón"⁷.

Ello convierte al ecléctico en el 'buscador' de la verdad en el conocimiento, revisando todas las doctrinas y no deteniéndose en ninguna en concreto. Por este proceso de contemplación del campo filosófico en su totalidad, el eclecticismo se convierte en una visión generalizadora que lleva a cabo un repaso de la historia de la filosofía, tras la cual poder escoger lo mejor de todas las tendencias y pensadores: "El eclecticismo, situándose fuera de las sectas, examinándolas y juzgándolas todas, teniendo a la vista la sucesión de las diversas escuelas en el tiempo, adquiere

⁷ QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la ciencia moderna...*, op. cit., pág. 52-53.

la experiencia de que la escuela filosófica sólo tiene una vigencia temporal, de que el sistema filosófico florece sólo en determinada época, siendo luego sustituido por otro"⁸. Por ello, el eclecticismo presenta una concepción igualitaria de la filosofía o de los filósofos y escuelas que la componen, cuya finalidad no es otra que colocar a cada uno en su lugar a través del examen, en primer lugar, de sus aportaciones al universo filosófico, y, en segundo, de la adopción de todas ellas en un marco único que las armoniza. Quiroz-Martínez utiliza la siguiente denominación para referir esta cualidad: "Nuestros eclécticos tienen de la filosofía una concepción que podemos llamar colectivista o social, una idea democrática de los filósofos y de las escuelas filosóficas"⁹.

Por tanto, tenemos que el eclecticismo representó en España una novedosa reorganización de los materiales filosóficos antiguos, orientándose a una armonización de lo antiguo con lo moderno, a una síntesis entre el mundo visto con los ojos de la escolástica, basado en el principio de autoridad, y la nueva concepción filosófica de la modernidad, a una paz entre lo que antes era la autoridad y lo que ahora es la libertad. Es en este sentido en el que se puede hablar de una semi-innovación, en tanto reformulación de las relaciones entre los parámetros de pensamiento que regirán todo el siglo XVIII¹⁰.

⁸ QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *Ibidem*, pág. 60.

⁹ *Ibidem*, pág. 65.

¹⁰ Así lo declara Emilio BALAGUER PERIGÜEL: "Ciencia e ilustración: la incorporación de España...", en *op. cit.*, pág. 20: "Por otra parte esta actitud no es excluyente de los científicos españoles, aunque aquí se diera con mayor intensidad. Se trataba, en definitiva, de presentar las

Esto nos da pie a la consideración que, desde las esferas de la nueva ciencia experimental moderna, se tenía de la tradición. Contrariamente a lo que pudiera parecer, los innovadores españoles no renunciaron al conocimiento del pasado filosófico, sino que por el contrario se determinaron a su estudio, intentando, basados para ello en el eclecticismo que los definía, aprovecharlo y conciliarlo con las nuevas tendencias. Convenimos con Blanco Martínez, al que seguimos en este punto concreto, en que: "La mayor parte de ellos la reivindicaron, y los héroes, intelectuales o literatos fueron un elemento recurrente constante de apoyo para sus teorías. Podemos concluir, como singularidad de la Ilustración española, el aunamiento de nuevas ideas y tradición"¹¹.

Esa convivencia entre los ideales del pensamiento moderno y los esquemas clásicos se hizo posible gracias al eclecticismo adoptado por los renovadores españoles. Una aguda visión de lo que acabamos de decir es la de González Casanova, que, conjugando ambas posturas, dice lo que sigue: "El espíritu selectivo da lugar en el siglo XVIII -tras haber asentado y demostrado todos sus títulos cristianos- al cultivo entusiasta de la ciencia. El proceso es claro: verdades de un mundo confundido por el misoneísta con el anticristiano, producen inquietud en ciertos hombres: los llaman, los atraen, y ellos descubren y proclaman que son inofensivas para la fe, una vez hecho lo cual, se lanzan con entusiasmo a cultivarlas. La selección que tienen que

nuevas doctrinas como una reforma y no como una ruptura".

¹¹ BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio: *La Ilustración en Europa...*, op. cit., pág. 244.

hacer la pueden declarar como su principio filosófico, y entonces naturalmente se convierten en filósofos electivos o eclécticos"¹².

Es necesario también hacer una referencia a la postura que, desde el ámbito tradicional, se adoptó en relación al eclecticismo. Porque, ante los numerosos ataques a los que se exponían los escolásticos anclados en la tradición aristotélica, éstos no dudaron en asumir los planteamientos eclécticos del momento; ni que decir tiene que su intención, al margen de aceptar progresivamente las nuevas ideas, era la de poder defender la religión con argumentos más útiles de las embestidas de los modernos¹³.

Así, tenemos que el eclecticismo dieciochesco español se caracterizó, siguiendo la tesis de Sánchez Blanco, por ser "reformador, antimodernista, ortodoxo, sincretista y apologeta"¹⁴, pues, analizadas tales notas, parece que los modernos optaron claramente por la conciliación entre el sentimiento religioso y el pensamiento moderno, reformando doctrinas y estudios, salvando la ortodoxia religiosa, recurriendo para fundamentar sus ideas al pensamiento antiguo español, y

¹² GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: *El misoneísmo y la modernidad cristiana...*, op. cit., pág. 205.

¹³ Un ejemplo claro de esta asimilación progresiva de la nueva filosofía moderna por parte de los tradicionalistas fue el caso de los jesuitas. Sobre ello puede verse el artículo de Víctor NAVARRO: "El cultivo de las matemáticas en la España del siglo XVII", en *Contra los titanes de la rutina...*, op. cit., pág. 139 y ss. Los mismos argumentos asume con posterioridad en otros dos artículos: "La ciencia en la España del siglo XVII...", op. cit., pág. 203 y ss.; "Descartes y la introducción en España de la ciencia moderna", en *La filosofía de Descartes...*, op. cit., pág. 227 y ss.

sintetizando todas las posturas; de tal manera que, en palabras de Rovira, este movimiento ecléctico se constituyó en nota fundamental de toda la cultura ibérica: "El pensamiento ecléctico, si no es creador, es vivificador, remozador. Se produjo en los países ibéricos, donde la tradición dominaba al intelecto, donde se veía no sin cierto disgusto y temor lo nuevo y moderno, donde por otro lado se sentía la necesidad de un cambio cultural. De lo dicho se deduce la importancia del eclecticismo en la historia de la cultura de los siglos XVII y XVIII en los países ibéricos"¹⁵.

Y en el mismo sentido se manifiesta Casanova, para el que el ecléctico adopta como sistema el elegir y escoger ideas de todos los autores, siempre y cuando no se opongan ni a la fe, ni a la razón, ni a la experiencia, que se van a convertir -luego trataremos de ello- en los criterios de certeza para el acceso al conocimiento cierto. Así lo afirma: "El seguir a otros pensadores, causa de la poca originalidad de nuestra filosofía, es convertido en principio en el eclecticismo. Ya no se trata de un natural imitar, sino de un consciente escoger. La originalidad reside exclusivamente en 'el selecto' ... Por otro lado, el eclecticismo abre el espíritu, lo hace permeable, lo declara susceptible de influencias y exalta esa susceptibilidad, haciendo que el filosofar sea seleccionar, escoger. Con eso se despoja de la rigidez del pasado inmediato, del peripatetismo decadente"¹⁶.

¹⁴ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada...*, op. cit., pág. 171.

¹⁵ ROVIRA, M^a del Carmen: *Eclécticos portugueses del siglo XVIII...*, op. cit., pág. 13.

Entremos ahora a esclarecer las notas que caracterizaron al escepticismo dieciochesco español, un escepticismo moderado cuyo campo de actuación y aplicación quedó reducido al nivel físico, salvando los aspectos de la religión revelada, y teniendo en la provisionalidad el primer paso para el logro de un conocimiento cierto.

II.I.2. El escepticismo.

En el marco de la introducción y desarrollo de la ciencia moderna en España, el escepticismo jugó también un papel muy relevante en la configuración de la realidad cultural del siglo XVIII.

Fue un movimiento filosófico que promulgaba la provisionalidad y cautela que se presentaban necesarias a la hora de la confirmación de la certeza de determinados conocimientos, fundamentalmente, en este período histórico, centrado en las ciencias físicas, y que corrió paralelo al desarrollo del método experimental inaugurado por el inglés Francis Bacon. Así lo presenta Guillermo Fraile, al tiempo que hace un repaso a los que él considera como principales representantes de este movimiento, como Manuel Martí, Ignacio de Luzán, Antonio Sebastián Cortés, Antonio Dongo, Martín Martínez o el mismo Benito Jerónimo Feijoo: "En el siglo XVIII aparece un pequeño grupo de escritores que declaran adoptar el

¹⁶ GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: *El misoneísmo y la modernidad...*, op. cit., pág. 209.

escepticismo. Pero no hay que entenderlo en el sentido pirrónico de duda universal, sino simplemente como una prudente actitud de cautela, de reserva mental y de retención del juicio ante la incertidumbre de las ciencias históricas, y más en concreto de la física y de la medicina, tal como se hallaban en su tiempo"¹⁷.

Vamos a ir perfilando las notas que definen este movimiento; pero, antes de nada, conviene advertir que su asunción y puesta en marcha no significaba o pretendía orientarse hacia un retroceso de las apetencias cognoscitivas de los autores que se declararon escépticos. Era más bien un punto de partida para el acceso al conocimiento cierto en determinadas parcelas de la vida intelectual española. De ahí que aceptemos la precisión que al respecto realiza Sánchez Blanco: "Las generaciones que inauguran el siglo XVIII no presumen ni de metafísica ni de piedad, sino que se inician en el escepticismo y en la provisionalidad de las convicciones e imperfección de los conocimientos. Sin embargo, el escepticismo no es una vía muerta ni predispone a la holgazanería. Si con la duda se supera el vacuo dogmatismo de los escolásticos, la suspensión de asentimiento o la inseguridad en las propias opiniones no es su término, sino sólo el paso previo al progreso en el conocimiento del mundo natural. El objetivo consiste en encontrar relaciones exactas entre fenómenos, en definir las causas próximas y constantes de los procesos naturales"¹⁸. Aquí ya vemos expresados, pues, los cauces por los que va a transcurrir el devenir de la ciencia experimental en su proceso de incursión en la cultura

¹⁷ FRAILE, Guillermo: *Historia de la filosofía española...*, op. cit., pág. 20.

¹⁸ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada...*, op. cit., pág. 193.

filosófica y científica de la España de finales del siglo XVII y durante todo el XVIII.

La relación entre la ciencia experimental y el escepticismo fue tan clara en esta época que a menudo se presentaron como el polo opuesto a la concepción tradicional del mundo y de la realidad, una concepción que exigía certezas a las que por el método experimental, que iba a convertirse en el 'modus operandi' científico y filosófico a lo largo de todo el siglo XVIII, difícilmente se podía llegar; su pretensión era afirmar que nadie poseía la verdad por sí solo de forma absoluta.

Como ya se insinuaba anteriormente, el escepticismo dieciochesco español se caracterizó por la necesidad de resignarse a las probabilidades que proporcionaba la experiencia en su análisis de los fenómenos físicos y reales; significa esto, claramente, un rechazo al dogmatismo tradicional que fundaba el conocimiento en las explicaciones teórico-especulativas del maestro (por ejemplo, la medicina libresca de Galeno o Hipócrates). Igualmente, los intentos de conocimiento de la naturaleza quedaban reducidos a los avales que podían proporcionar la observación, los experimentos y el estudio de las causas más inmediatas, no remotas o sobrenaturales; casi no se sabe nada y hay que progresar en el conocimiento poco a poco: "La actitud escéptica que caracteriza al investigador de las causas naturales radica en su propósito de no afirmar más de lo que permite ser confirmado mediante la experiencia. La primera regla del científico consiste en confesar su

ignorancia y la segunda en medir el alcance de sus palabras"¹⁹.

Asemejándose, sólo, al pensamiento cartesiano, la duda que planteaban los escépticos españoles puede considerarse metódica, pero nunca radical o total, pues queda anclada en los límites de la experiencia. Esta peculiaridad le llevó a proyectarse prácticamente en una ciencia 'útil' que fundamentará el desarrollo social de España a lo largo del siglo XVIII.

A diferencia del escepticismo rígido antiguo, en el siglo XVIII éste se presenta moderado, reformado, relativo, circunscripto a un ámbito concreto de conocimiento como es la ciencia física, al margen de la causalidad o esencia de las cosas. Así, en palabras de Sánchez Blanco, "El conocimiento que se apoya en la observación no puede ser más fiable que los sentidos mismos y éstos nos dan un conocimiento parcial, limitado en el tiempo y en el espacio, y 'superficial' en cuanto que no dice absolutamente nada de la esencia de la cosa sino de la relación con otros efectos, ya sea ésta causal ya sea matemática"²⁰.

Esto es lo que lleva a pensar que el escepticismo se constituye como un fenomenismo que no atiende al conocimiento metafísico o esencial de las cosas, sino a sus apariencias sensibles, intentando establecer relaciones inmediatas entre los componentes de la realidad física. Evidentemente, la proyección de esta duda sobre el mundo real no afectaba o, en ningún caso, iba dirigida contra las verdades divinas, a las que se

¹⁹ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *Europa y el pensamiento español....*, op. cit., pág. 46.

las consideraba un campo aparte de los problemas puramente filosóficos.

En definitiva, se trataba de huir de una física conceptual que marginaba los aspectos inherentes a la realidad. Cruz del Pozo, al examinar los caracteres que adopta el escepticismo en Martín Martínez, realiza un análisis muy clarificador de lo que significaba en la época lograr un conocimiento físico de la realidad y hasta qué punto ello era posible: "De los textos anteriores se podría deducir con claridad que para Martínez es posible un conocimiento físico de una parte de lo que se puede conocer, aquella que se experimenta. Por ello, inicialmente su escepticismo era limitado. En cambio, la otra parte de lo que el hombre puede conocer queda como probable mientras no sea experimentable. Lo probable sólo devendría cierto -o no- con la experiencia, nunca por la vía deductiva"²¹. Se aboga, pues, por el proceso inductivo, directo, inmediato de la realidad física.

Quien mejor refleja, a nuestro entender, estas notas características del escepticismo español del siglo XVIII es Arturo Ardao, a propósito de Feijoo: "Dos limitaciones fundamentales introducía en este concepto tradicional: en el orden de la extensión, lo circunscribía al dominio del saber físico; en el de la comprensión, sustentaba un escepticismo 'moderado', o 'mitigado', en definitiva un probabilismo, frente a lo que llamaba el escepticismo 'rígido' o 'absoluto'"²². El

²⁰ *Ibidem*, pág. 75.

²¹ CRUZ DEL POZO, M^a Victoria: *Gassendismo y cartesianismo en España...*, op. cit., pág. 46.

²² ARDAO, Arturo: *La filosofía polémica de...*, op. cit., pág. 108.

saber que se puede alcanzar en las cosas naturales sólo puede ser opinable, atento a las formas como se presentan los fenómenos, y no pretendiendo llegar a las causas últimas que los fundamenten. Es aquí donde el escepticismo físico español dieciochesco rompe con la consideración tradicional aristotélico-escolástica de la ciencia como conocimiento evidente del efecto por la causa, inclinándose ahora hacia un probabilismo que, en el fondo, no es más que una crítica a la causalidad esencial tradicional.

Ello no excluye, de ningún modo, el tipo de certeza que nos proporciona la experiencia y la observación, un conocimiento que sin ser universal ni absoluto, en cambio sí muestra el funcionamiento de fenómenos particulares, de hechos sensibles, que justifican el devenir del mundo real.

En este sentido también se defendió el escepticismo de los ataques de los dogmáticos más intransigentes, puesto que si en los fenómenos físicos la duda y la incertidumbre eran nota predominante, mucho más lo sería en las cuestiones sobrenaturales. Es decir, "lejos de perjudicar a la creencia, contribuye a hacerla más firme, poniendo freno a la presunción de la razón natural"²³.

Concluimos, pues, esta referencia al escepticismo certificando que, al igual que el eclecticismo, la corriente escéptica del siglo XVIII desempeñó un papel fundamental en la configuración del panorama cultural de la España del momento; dos notas

²³ ARDAO, Arturo: *La filosofía polémica de...*, op. cit., pág. 111.

-eclecticismo y escepticismo- que dieron forma al movimiento novator español y que lo definieron. Así lo ha declarado Sánchez Blanco: "La actitud escéptica, propia del movimiento novator, pone de manifiesto una concepción de la ciencia natural que no va mucho más allá del experimentalismo ingenuo. Para ellos, lo importante es la posibilidad de comprobar algo con los propios ojos o de buscar una explicación que evite recurrir a milagrerías"²⁴.

II.I.3. La libertad de pensamiento.

En la configuración del movimiento renovador español en la época en que nos estamos centrando, la libertad de pensar apareció como pilar indiscutible que debía asumirse para la adaptación a España del pensamiento moderno.

El ambiente, como ya se ha dicho, no era el más favorable para que tal pretensión moderna pudiera enraizarse fácilmente en la mentalidad dieciochesca española. El ámbito académico, la cultura religiosa, mostraban un recelo hacia esta nueva manera de entender el progreso. Así lo dice Sánchez Blanco: "Fuera del gremio médico hubo profesores de filosofía y teología o, simplemente, predicadores eclesiásticos que tacharon de 'novatores' y 'neotéricos', con un sentido peyorativo y de denuncia, a los que, introduciendo autores y métodos

²⁴ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada...*, op. cit., pág. 211.

sospechos, venían a turbar la paz y la rutina académica. Barruntaban quizá que tales novedades acabarían resquebrajando el consenso reinante en la España clerical e inquisitorial salida de la Contrarreforma. Miembros de órdenes religiosas -el mínimo Francisco Palanco y el jesuita Luis Losada, como ya vimos- arremetieron contra los atomistas, sobre todo por el hecho de que éstos osaban pensar 'libremente'"²⁵.

La implantación del aristotelismo, con la consiguiente rigidez ideológica, llevó a los novatores a la adopción del eclecticismo como medio en que poder conjugar sus líneas de pensamiento con la tradición escolástica. A pesar de ello, "aunque impidieron que sus doctrinas fuesen rechazadas de modo rotundo, no pudieron evitar que los escolásticos vieran en ellos peligrosas consecuencias para la fe católica. El eclecticismo es, pues, simplemente un medio de preservar esa libertad filosófica a que aspiraban, y en última instancia no es sino una concesión ante las imposiciones del medio ambiente. Se trata de un compromiso, mediante el cual los españoles progresistas de la época tratan de contribuir al movimiento europeo de emancipación de la escolástica"²⁶.

Se adoptó entonces una libertad de pensamiento o, mejor, una "libertad de expresión del pensamiento, emitido oralmente o por escrito", como dice Maravall²⁷, que se centró en el campo científico durante

²⁵ *Ibidem*, pág. 132.

²⁶ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica del pensamiento...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 376.

²⁷ MARAVALL, José Antonio: "Notas sobre la libertad de pensamiento en España durante el siglo de la Ilustración", en *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Introducción y compilación de M^a

todo el siglo XVIII, aunque bien es cierto que su consecución e implantación nunca fue total. El origen de esta reivindicación hay que situarla en los últimos lustros del siglo XVII; así lo refiere Maravall: "Y es así, aproximadamente desde los veinte últimos años del siglo XVII, que se vuelve a replantear la defensa de la libertad de pensamiento, en el curso de una serie de reivindicaciones que van de la ciencia y la filosofía a las instituciones y normas sociales, y -aunque siempre veladamente o, por lo menos, con cierta capa de disimulo- alcanzan a la Iglesia y a su legado religioso"²⁸. Se observa, pues, que esta libertad de pensamiento, al igual que los planteamientos eclécticos y escépticos, se orientaron hacia una reforma global de la vida española, no sólo en el ámbito científico y cultural, sino también en el religioso y social.

El logro de esta libertad fue, a lo largo del siglo XVIII, parcial, relativa. Algunas puntualizaciones al respecto encontramos en Mestre, a propósito de la labor desempeñada por Mayans: "El hecho de que pusiera especial interés en difundir la carta de Nebrija a Cisneros, en defensa del derecho de los seglares a intervenir en la interpretación de la Sagrada Escritura, o -lo que es mucho más expresivo- la imposibilidad de publicar en España los comentarios de Vives a *De civitate Dei*, de San Agustín, demuestran que el problema que encontró Mayans no era sólo filológico. Tenía raíces mucho más profundas: falta de libertad

Carmen Iglesias, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1991, pág. 425.

²⁸ *Ibidem*, pág. 428.

intelectual"²⁹, o en el propio Maravall a propósito de Juan Pablo Forner: "Se la desea, por algunos fervientemente; se la estima necesaria para el adelanto de la ciencia y de la educación ciudadana, de las artes y de las letras; pero se acaba admitiendo que no es posible todavía ponerla en aplicación"³⁰. Y es precisamente a ese tipo de libertad a la que se aplicó Feijoo, intentando desterrar todas las milagrerías e irracionalidades en que estaba sumido el pueblo español³¹.

Lograr una uniformidad social, al margen de las diferencias religiosas y políticas, era el objetivo de los novatores, declarándose, así, libres en el sentido de no tener que atenerse a los dictados sectarios que entonces dominaban la sociedad española. Se trataba de introducir unos instrumentos de demolición del edificio aristotélico-escolástico, de la tradición. Autores como Juan de Cabriada o Zapata ya lo plantearon, salvando en todo momento los parámetros de la fe religiosa, y buscando la verdad o lo más cercano a la razón en el resto de cuestiones: "De esta libertad intelectual deriva la ferviente actitud antidogmática, asistemática, de estos pre-ilustrados. No se trata de proclamar una verdad, sino de indagar un saber válido"³².

²⁹ MESTRE, Antonio: *Mayans y la España de la Ilustración*. Instituto de España, Espasa Calpe, Madrid, 1990, pág. 56.

³⁰ MARAVALL, José Antonio: "Notas sobre la libertad de pensamiento...", en *op. cit.*, pág. 435.

³¹ Véase, ELIZALDE ARMENDARIZ, Ignacio: "Feijoo, representante del enciclopedismo español", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo (Ponencias y comunicaciones)* I. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1981, págs. 321-346.

³² MARAVALL, José Antonio: "El primer siglo XVIII y la obra de Feijoo", en *Estudios de la historia....*, *op. cit.*, pág. 323.

La misma actitud la podemos encontrar en el francés Emmanuel Maignan³³ -del que después hablaremos- o en el español Isaac Cardoso, quien afirma en la 'Dedicatoria' de su obra *Philosophia Libera*: "La libre sabiduría necesita de una libre república: la libertad de espíritu ('animorum libertas') que ha hecho insignes a quienes gracias a ella han sabido conservar la patria incólume, introduciéndose en las nobles mentes, abre la vía para hacer salir la verdad de la obscuridad y para librar las ciencias del yugo de la servidumbre, para que el asenso sea promovido no por la secta sino por la razón, y la verdad sea confirmada por el juicio y no por la opinión preconcebida"³⁴.

Así pues, tenemos una libertad de pensamiento que se traduce en una ausencia de pasiones, en una indiferencia de ánimo que se convierte en el estado ideal para juzgar las cosas, abstrayéndose de consideraciones sectarias que condicionan las elaboraciones del pensamiento. Quiroz-Martínez se ha referido a ello con el nombre de objetividad, que en nuestra opinión define perfectamente las intenciones de los partidarios de la renovación cultural española: "Entonces el concepto de libertad filosófica adopta en ellos el sentido de lo que hoy llamaríamos objetividad. Significa la pura receptividad, la capacidad para penetrar las cuestiones en su propiedad y juzgarlas rectamente, la independencia del entendimiento de todo género de ofuscaciones o pertinacias que trastornen su

³³ Véase CEÑAL, Ramón: "La filosofía de Emmanuel Maignan", en *Revista de Filosofía*. C.S.I.C., Madrid, Año XIII, Enero-Marzo 1954, nº 48, págs. 16 y ss.

³⁴ Citado por QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía...*, op. cit., pág. 28.

función"³⁵. Era precisamente esta libertad de examen, esta ausencia de preferencias por un autor o tendencia concreta, la que facultaba a los novatores para lograr en ansiado progreso de las ciencias de la naturaleza: "Por ello el concepto de libertad filosófica viene a traducirse en el de la libertad propia del físico investigador, limitado a observar directa y objetivamente la naturaleza, y a razonar consecuentemente a sus observaciones, desligado de prejuicios de escuela y de toda clase de preocupaciones"³⁶.

Todos estos planteamientos de los renovadores españoles representan de forma clara una crítica furibunda a los argumentos de autoridad en el ámbito filosófico, pues los religiosos quedan al margen de su consideración -veremos en los próximos apartados cuáles eran los criterios de certeza que adoptaron los novatores, entre los cuales se halla, en relación con las verdades de fe, los dogmas religiosos. Así lo vio agudamente Quiroz-Martínez, a la que estamos siguiendo en este apartado: "Siguiendo el mismo propósito de compaginar la libertad filosófica con la ortodoxia religiosa procuran nuestros autores separar las autoridades filosóficas y laicas de las eclesiásticas"³⁷. La libertad filosófica de los novatores se tradujo, pues, en los autores modernos españoles, en una libertad de Aristóteles, intentando desmitificar el alcance de su doctrina en las cuestiones filosóficas y científicas: "Lo que pasa, y ya lo hemos dicho, es que se han declarado 'filósofos libres', para ser 'atomistas', es decir, que su libertad no es libertad de toda escuela o de la

³⁵ *Ibidem*, pág. 51.

³⁶ *Ibidem*, pág. 56.

³⁷ *Ibidem*, pág. 160.

escuela como tal, sino libertad de una escuela determinada"³⁸, evidentemente, de la aristotélica.

Por tanto, la reivindicación de la libertad en el pensamiento corrió paralela a una labor crítica que se constituyó en un principio previo a todo discurso filosófico. La línea que va desde el examen de las distintas opiniones filosóficas, pasando por su discriminación y elección, hasta llegar a la elaboración de un sistema propio, exigía, en primer lugar, la presencia de una cierta libertad que diera paso, en un segundo momento, a una actitud crítica que fundamentara una construcción filosófica nueva y sin las fisuras que padecía el pensamiento tradicional por su apego a la filosofía aristotélica.

II.I.4. Rechazo de los planteamientos dogmáticos.

Caminamos, como se puede apreciar, hacia el esclarecimiento de las medidas que los novatores adoptaron para, en primer lugar, quitarse las ataduras de la tradición intelectual española y, en un segundo término, para introducir en nuestro país la nueva filosofía y ciencia modernas. Una de las claves interpretativas de esta actitud reformadora que se inició en los últimos lustros del siglo XVII fue el rechazo de todo planteamiento dogmático heredado de esa tradición, un enfrentamiento que intentó eliminar de la consideración filosófica los argumentos de autoridad

³⁸ *Ibidem*, pág. 184.

esgrimidos por los partidarios de la filosofía tradicional aristotélico-escolástica.

Resumiendo los objetivos hacia los que los novatores dirigieron sus ataques, aceptamos tal descripción realizada por Ardao a propósito de la obra y el pensamiento de Feijoo: "Sistema, secta, escuela, autoridad, dogmatismo: he ahí diversos nombres para un mismo espíritu de vasallaje intelectual, cuya repetida condenación por el benedictino, desde un ángulo u otro, hemos visto a lo largo de las páginas precedentes"³⁹.

Este recelo hacia la obligada asunción de cualquier autoridad se hizo patente, de forma muy clara, en los ámbitos de la enseñanza; aquellos profesores que deseaban ocupar altos cargos académicos, como cátedras, debían asumir fielmente alguna de las escuelas tradicionales -llámense, tomista, scotista, suareciana, etc.- que dominaban culturalmente las instituciones. Los españoles modernos de esa época rechazaron tal subordinación rompiendo con el dogmatismo escolástico y abogando por la libertad del entendimiento a la hora de proyectar sus ideales reformistas. Así lo refiere Saugnieux: "En todos los dominios (político, filosófico, moral, religioso) el siglo XVIII pone en duda el principio de autoridad, en momentos en que la pedagogía, la voluntad de enseñar y de aprender se manifiestan por doquier"⁴⁰. Y Francisco Puy también hace referencia a lo mismo: "Unánimemente, se sentenció contra el argumento de

³⁹ ARDAO, Arturo: *La filosofía polémica de...*, op. cit., pág. 108.

⁴⁰ SAUGNIEUX, Joël: "Magisterio y predicación en el siglo...", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y...*, II, op. cit., pág. 285.

autoridad, y puesto que éste era la voz del pasado, o sea, de la tradición, la condenada fue ésta"⁴¹.

Ya Juan Caramuel, en pleno siglo XVII, había manifestado esta necesidad de poder buscar e indagar con libertad la verdad, sin tener que atenerse a una autoridad⁴².

López Piñero, al examinar el ambiente médico del siglo XVIII, se ha referido al papel que desempeñó Juan de Cabriada y su *Carta filosófica médico-chymica* en la refutación de los argumentos de autoridad y en la crítica a los dogmatismos, precisando cuál era el punto de inflexión por el que no estaban dispuestos a pasar los novatores: "No se trata, por tanto, de despreciar a los antiguos, sino de colocarlos en su verdadero lugar... Lo inaceptable es precisamente considerarlos como 'autoridades'"⁴³.

En este sentido, sólo las autoridades de la Iglesia fueron respetadas por los modernos; en cambio, en el ámbito filosófico las autoridades poco valen y son indiferentes: "Mas si por una parte procuran los eclécticos apoyar su filosofía en las grandes autoridades de la Iglesia, para cristianizarla, por otra insinúan y aun declaran, que tales instancias realmente no son de gran peso tratándose de los temas puramente

⁴¹ PUY, Francisco: *El pensamiento tradicional en la...*, op. cit., pág. 44.

⁴² Cfr. VELARDE LOMBRAÑA, Julián: *Juan Caramuel, vida...*, op. cit., págs. 81-120.

⁴³ LÓPEZ PIÑERO, José María: *Medicina moderna y sociedad española. Siglos XVI-XIX*. Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina, Valencia, 1976, pág. 179.

filosóficos"⁴⁴. Y esta afirmación se refería fundamentalmente a las autoridades de los Santos Padres, cuando la razón adoptase otro dictamen en lo filosófico diferente a lo que esas figuras planteaban. Autores como Diego Mateo Zapata o Alejandro de Avendaño lo declararán abiertamente.

Se trata, pues, de la combinación del argumento de autoridad con el ejercicio de la crítica, teniendo como escenario el espíritu escolástico por un lado, y el mundo moderno por otro: "El movimiento de los innovadores pretende ser una vuelta a la pureza de las doctrinas, deformadas por obra de la escolástica"⁴⁵. Concluyendo, podemos decir que más que ocuparse de afirmaciones o contenidos, lo que los novatores rechazaron de los dogmáticos fue precisamente esa actitud, esa forma de acoger los dictámenes en tanto que autoridades cuya aceptación debía ser sumisa e irreprochable.

II.I.5. La negación de la metafísica tradicional.

Dadas las pretensiones de los modernos novatores españoles en relación a las materias físicas, y planteados ya los parámetros por los que debía caminar el conocimiento y la ciencia, inevitablemente se dirigían hacia la negación del papel que a la metafísica se le había adjudicado en la tradición escolástica. Una

⁴⁴ QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía...*, op. cit., pág. 165.

metafísica que se había ahogado en discusiones inútiles sobre los universales, sobre los entes de razón, etc., y que con ello pretendía iluminar el conocimiento de la realidad física de mundo. Así lo refleja Casanova en su ya citado estudio sobre la modernidad cristiana del siglo XVIII: "Mucho les fue criticado a los escolásticos del siglo XVIII por sus contemporáneos los ilustrados, el reunir palabras sin sentido y hacer afirmaciones o discurrir en una forma oscura en que las palabras no se veían apoyadas en la idea"⁴⁵.

En la base de esas críticas a la metafísica tradicional se encontraba, como no podía ser de otra forma, un ataque a la autoridad y un anhelo de libertad en el orden de la especulación intelectual. Con ello se pretendía que la figura de Aristóteles bajase del glorioso andamio en que se le había colocado y fuera considerado como uno más dentro del amplio espectro filosófico en el que poder elegir.

A nuestro parecer, quien mejor ilustra el sentimiento que despertaban estas nuevas ideas respecto de la tradición escolástica es Tomsich, si bien el calificativo de 'rancios' que utiliza para designar a los tradicionalistas parece algo exagerado o, al menos, fuera de lugar; así lo dice: "A éstos se les acusaba de querer destruir la fe en la religión revelada con el designio de nivelar las diversas creencias y unificar las varias sectas en que estaba dividida Europa. Los católicos rancios miraban con sospecha las ciencias naturales, los experimentos que se hacían en los gabinetes de los

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 178.

⁴⁶ GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: *El misoneísmo y la modernidad...*, op. cit., pág. 23.

científicos, las especulaciones y estudios que tenían su punto de partida en la observación directa"⁴⁷.

El prolijo tratamiento que daban los escolásticos a todas las cuestiones levantó las más acendradas críticas por parte de los modernos, y no sólo españoles; el mismo Emmanuel Maignan las consideraba superfluas e inútiles, y prefería no perder el tiempo en ellas. Puesto que las intenciones de los modernos giraban en torno al tratamiento y estudio físico de la realidad, tal tipo de metafísica en poco o nada podía ayudar al desvelamiento de las leyes naturales; de ahí que su misión, ahora, no pasaría de afirmar el valor meramente intencional, lógico, de toda división que se plantee más allá de los límites estrictos de esa realidad física; una realidad basada en la indagación sobre la composición (atomística) de la entidad de las cosas naturales. A propósito de esto dice Ceñal: "La oposición entre lo físico y lo metafísico equivale universalmente a la que media entre lo real y lo intencional o lógico... Todas las formalidades que la metafísica distingue en lo real, son producto de una distinción de razón, nunca real estratificación de la naturaleza misma de las cosas"⁴⁸.

Caminaban, pues, los novatores hacia otro concepto nuevo de metafísica, que disentía notablemente del adoptado por los partidarios de la tradición escolástica. Una metafísica que ahora debía permanecer al margen, según las notas otorgadas por los escolásticos, de la consideración y del conocimiento de la física. Por ejemplo, para el portugués Verney las entidades

⁴⁷ TOMSICH, M^a Giovanna: *El jansenismo en España...*, op. cit., pág. 46.

⁴⁸ CEÑAL, Ramón: "La filosofía de Emmanuel Maignan", en *Revista de Filosofía*, op. cit., págs. 19-20.

metafísicas sólo podrían llegar a conocerse comparándolas con las físicas; y para Tomás Vicente Tosca, la metafísica quedaba dividida en dos partes, la ontología, que trata de todo cuanto tiene ser, y la pneumatología, que trata del espíritu. La ontología dejaba, pues, de ser una ciencia abstracta y teórica para convertirse en una disciplina práctica, ofreciendo así la base para el desarrollo del resto de ciencias. En este punto, debemos decir que disentimos de las afirmaciones de Francisco Puy relativas al estado en que quedaban los planteamientos metafísicos tradicionales tras la crítica emprendida por los modernos: "La filosofía se va a reducir a la filosofía de la naturaleza; el filósofo será el físico experimental; la metafísica va adquirir un sentido en que el vocablo y sus derivados se van a hacer sinónimos de estupidez, majadería, sutileza, pasatiempo inútiles"⁴⁹. Más bien, lo que intentaron los novatores fue situar y dotar de un lugar propio a la actividad intrínseca y propia de la metafísica, sin inmiscuirse y sin pretender explicar aquello que caía fuera de su terreno; ni que decir tiene que, como ya dijimos con anterioridad, el pensamiento tradicional en España en el siglo XVIII no fue improductivo y permaneció eternamente caduco, sino que también supo adaptarse a los nuevos aires que venían de la realidad cultural europea. De ahí que tachar de majadería o estupidez a la situación del pensamiento filosófico tradicional tras la renovación emprendida por los novatores, parece al menos algo exagerado.

Resumiendo posiciones, podemos decir que la principal objeción del pensamiento moderno a la metafísica tradicional fue el que ésta se ocupara de las

⁴⁹ PUY, Francisco: *El pensamiento tradicional...*, op. cit., pág. 29.

cuestiones físicas; la modernidad abogó por la experiencia en el conocimiento de la realidad, derivando hacia una ciencia experimental que nada tenía que ver con procedimientos deductivos. Así lo insinúa Casanova: "Las creencias parecían inmutables, y la ciencia había cambiado. Entre las creencias, había algunas que se habían explicado en la física tradicional. Otras, que contrariaban los descubrimientos científicos. La 'modernidad' seguía siendo cristiana, seguía partiendo en sus creencias de las mismas bases; pero la ciencia que admiraba venía en un nuevo vivir"⁵⁰.

En definitiva, y siguiendo las afirmaciones de Abellán, que son las que más luz arrojan sobre la presente cuestión, la metafísica tradicional incluía dentro de su campo de acción a la física: "Para los escolásticos la metafísica es ciencia de lo 'real' en cuanto real; por eso, dentro de la metafísica entra tanto el estudio del ente sensible como el de la sustancia y el accidente, el acto y la potencia, la materia y la forma, pues todos ellos son principios metafísicos de las cosas"⁵¹. En cambio, "la relación se invierte del todo en los 'novatores', puesto que utilizan el término 'metafísica' para todo lo que es abstracto, formal, conceptual y, en última instancia, pensado, mientras que la 'física' es sinónimo de 'real', entendido pura y simplemente en el sentido de material"⁵². Estamos, pues, ante dos concepciones totalmente distintas de la labor que puede desarrollar la metafísica; los modernos la rechazan por ser un elemento que sólo introduce confusión

⁵⁰ GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: *El misoneísmo y la...*, op. cit. págs. 185-185.

⁵¹ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 380.

⁵² *Ibidem*.

a la hora de examinar las cosas naturales, abogando por un tratamiento físico de las cosas físicas. Es lo que Abellán llama 'tendencia inmanentista de la ciencia moderna', y que le lleva a concluir, estando totalmente de acuerdo con sus palabras a la hora de justificar la labor desempeñada por los novatores en España, que "la filosofía de los 'novatores' es la base teórica consustancial a la introducción de la ciencia y el pensamiento moderno en España"⁵³.

II.I.6. **Hacia una nueva certeza en el conocimiento; el probabilismo científico y filosófico.**

El análisis de las notas características del pensamiento ilustrado que hasta este momento hemos realizado parece llevarnos inevitablemente a la consideración de unos nuevos criterios cognoscitivos por los que va a caminar el movimiento renovador español en su pretensión reformadora de la cultura científica y filosófica.

En el fondo de todo este nuevo planteamiento subyace la necesidad de apartarse del viejo modo de filosofar que gobernaba en España, de la caduca metafísica, del argumento de autoridad y de la consideración meramente conceptual de las cuestiones físicas. Los novatores adoptarán ahora tres criterios de certeza, dependiendo cada uno de un ámbito de conocimiento determinado y sin ningún tipo de intromisión

⁵³ *Ibidem.*

entre ellos. Así, en la física será la experiencia la que guíe y justifique, en último lugar, el conocimiento de las cosas naturales, basándose en la observación directa y al margen de la autoridad y de las explicaciones metafísicas. En las cuestiones sobrenaturales o metafísicas será la razón el criterio adoptado por los modernos. Y, finalmente, en los asuntos de la revelación divina, la autoridad divina y de la Iglesia será el argumento a seguir.

Así lo expresa Cruz del Pozo al hablar de Martín Martínez, haciendo especial hincapié en que se trata de una característica común a todos los novatores españoles: "La aceptación de esta triada de criterios de certeza (experiencia, razón y verdades reveladas), así como la pretensión de su total independencia, no es algo original de Martínez. Es un rasgo común a muchos pensadores eclécticos de la época, como ha puesto de manifiesto Quiroz"⁵⁴.

Es evidente, al mismo tiempo que se presentan estos tres criterios de conocimiento, que ellos mismos no degeneren en extremos filosóficos y religiosos que les conviertan en perturbadores de la actividad intelectual. Es decir, ciertos sistemas se basan en uno de estos criterios de forma exclusiva: el empirismo y el positivismo se atienen a la experiencia, el racionalismo-idealismo a la razón, y el tradicionalismo al argumento de autoridad. Así lo dice Mindán: "Es necesario evitar estos extremos y armonizar adecuadamente los medios y los métodos con el tipo de cosas que se estudian"⁵⁵. En las

⁵⁴ CRUZ DEL POZO, M^a Victoria: *Gassendismo y cartesianismo...*, op. cit., pág. 44.

⁵⁵ MINDÁN, Manuel: "Las corrientes filosóficas...", en *Revista de Filosofía*, op. cit., pág. 488.

pretensiones de los pensadores eclécticos españoles estaba, por supuesto, la moderación y la no exageración de ninguno de esos principios, pues en la propia filosofía novatora el eclecticismo y el escepticismo funcionaban como reguladores de las posibilidades del entendimiento humano, llevándole hacia la relativización del conocimiento susceptible de ser adquirido.

Estas consideraciones nos permiten enlazar con el segundo aspecto de este capítulo; la secularización del saber y de la cultura había provocado un decidido interés por las cuestiones relacionadas con las ciencias físicas, trayendo consigo la aparición de numerosos sistemas que intentaban descifrar el libro de la naturaleza. No vamos ahora a entrar a considerarlos, pero sí conviene dejar claro una característica que fue común a todos ellos: era precisamente la necesidad de abandonar el viejo 'organon' aristotélico, de eliminar el método clásico, basado en la lógica, como algo seguro. Es aquí donde aparece el probabilismo como guía de los intentos cognoscitivos del hombre.

El probabilismo científico y filosófico propugnado por los novatores formaba parte de su estrategia para lograr la aceptación social de sus nuevos planteamientos: proponiéndolos como probables, difícilmente serían rechazados en su integridad. Este probabilismo, en conjunción con el escepticismo que introducían en la consideración del pensamiento tradicional, les permitía a la vez relativizar todo el sistema aristotélico, en una labor de zapa cuya tarea era desvincular el pensamiento aristotélico de la fundamentación filosófica de la religión que hasta ese momento había realizado. Así lo dice Abellán: "La situación que hemos descrito explica que el escepticismo

tome la forma de probabilismo, pues al hacer su nueva filosofía probable estaban forzando su aceptación por el medio social. Además el probabilismo conducía a un cierto escepticismo respecto de la filosofía tradicional. Muchos de los 'novatores' se llamaban a sí mismos escépticos, pero ese escepticismo se aplicaba casi exclusivamente al aristotelismo, con lo que vemos una vez más su intención de relativizarlo"⁵⁶.

Subyacía a todo esto el problema de la sumisión o no de la filosofía a la religión. Los escolásticos propugnaban que aquélla debía permanecer subordinada o, al menos, emparentada con la doctrina religiosa, pues el aristotelismo así lo había hecho durante varios siglos. En cambio, desde el campo del pensamiento moderno, y considerando la libertad del pensar como instrumento indispensable para el progreso del conocimiento, se entendía que tanto la religión como la filosofía se empleaban en campos distintos, exclusivos, sin que ello les llevara a la negación del primero en apoyo y primacía del segundo. De esta idea de la necesaria separación entre filosofía y religión en los novatores ya hemos hablado anteriormente, quedando ésta siempre a salvo por la particularidad de su objeto.

En cuanto sistema moral, el probabilismo optaba por la aceptación de la opinión probable en tanto que basada en la razón o la autoridad, y, por tanto, sin enfrentarse ni a los dogmas de la Iglesia ni a las razones ciertas en que asentaban su probabilidad. El estudio exhaustivo por un autor de la realidad social y de los comportamientos humanos que podían adoptarse servía como autorización suficiente para tomar una

⁵⁶ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit.,

actitud como probable y válida. Así lo refiere Quiroz-Martínez: "Para el probabilismo es bastante que una opinión sea probable para abrazarla sin incurrir en imprudencia. Y es bastante que esté autorizada para que sea probable"⁵⁷. Vemos, así, que el probabilismo era un sistema muy flexible, que fue asumido por los novatores para realizar su proyecto renovador.

En el campo filosófico y científico, los novatores hicieron del probabilismo un recurso para sus intenciones: puesto que su objetivo era introducir la filosofía moderna en una España católica y asentarla en los medios oficiales, no podían por menos que lograr una forma más o menos 'disimulada', difuminada, para que esa inserción no sufriera el rechazo tajante por parte de los que ostentaban la primacía intelectual. Se trataba de ser prudentes, declarando como probables opiniones antiguas (en este caso particular, las de los atomistas como Demócrito o Empédocles), y afirmando la provisionalidad de las doctrinas tradicionales en tanto que artículos de fe o demostraciones.

Tanto Zapata como Avendaño defendieron esta forma de considerar las doctrinas antiguas, porque "su probabilismo tiene por fin evitar la violencia del choque de las nuevas doctrinas que introduce con las ya establecidas, sobre todo con las de la Iglesia, presentándolas bajo la capa, más modesta, y menos ofensiva para el orgullo aristotélico y las suspicacias eclesiásticas, de la probabilidad"⁵⁸. Bajo ello estaba la distinción entre el campo de lo probable, de lo

vol. III, 1988, pág. 376.

⁵⁷ QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía...*, op. cit., pág. 153.

⁵⁸ *Ibidem*, pág. 106.

verosímil, de lo humano, y el de lo indiscutible, entre el campo de las cosas naturales y el de las verdades religiosas.

Además, lo probable no cae sólo bajo el ámbito de lo verdadero, sino que, por el contrario, igualmente puede ser falso, puesto que se basa en los motivos e indicios que pretenden fundamentar su verosimilitud: "Podremos ya advertir a dónde van a parar todos estos circunloquios y distinciones -nos dice Quiroz-: a conceder probabilidad a las doctrinas modernas sin comprometerse demasiado, sin ser tachado de imprudente y sin verse obligado, al aceptarlas, a afirmarlas resueltamente como verdaderas, pues se las acepta como probables y ya se nos ha dicho que lo probable puede ser verdadero o falso"⁵⁹.

En definitiva, la presencia del probabilismo en las doctrinas modernas responde al intento que llevaron a cabo de introducir en España el atomismo, un sistema que pasaba por ser indiscutible y fundamental en el tratamiento que consideraban necesario de las cosas naturales. En el fondo, creemos que no sólo consideraban esas doctrinas atomistas como probables, sino que estaban convencidos de su verdad real en la explicación de la naturaleza, al igual que ocurrió con el sistema copernicano sobre el universo.

Concluimos, pues, la exposición de los postulados que el pensamiento ilustrado español adoptó para lograr que las nuevas ideas ilustradas se asentasen en la cultura dieciochesca española. Desde el eclecticismo y el escepticismo hasta la negación de todo

⁵⁹ *Ibidem*, pág. 110.

dogmatismo, pasando por la libertad de pensamiento y los nuevos criterios de certeza en el conocimiento, los novatores asumieron el papel reformador y renovador que, tras la toma de conciencia del atraso nacional respecto a la realidad europea, iba a decantar el futuro cultural español hacia el progreso ideológico, científico y filosófico de una sociedad que hasta el momento caminaba bajo los auspicios de un tradicionalismo intransigente y beligerante con todo lo que sonaba a novedad. La plenitud de la época ilustrada en España, pues, arrancó de estas posiciones e ideales que los novatores, desde finales del siglo XVII, impusieron para la recuperación de España.

II.II. PARADIGMAS FILOSÓFICOS EUROPEOS DE LOS NOVATORES.

En el proceso de aceptación y penetración de la ciencia y de la filosofía modernas en España, pues, los novatores llevaron la voz cantante en tanto que protagonistas directos de tal asimilación. Fueron unos autores representativos del 'giro copernicano' que necesitaba nuestro país en aras del progreso ideológico, cultural y social, amparados en la caótica situación propiciada por la tradición escolástica.

Tal renovación en todos los ámbitos de la vida española tuvo lugar a través de la introducción de las nuevas ideas filosóficas y científicas que por entonces ya gobernaban el panorama intelectual europeo. Me refiero al hecho de que los innovadores españoles procedieron a la acomodación a España de un pensamiento foráneo que consideraban necesario para salir del estancamiento cultural que padecíamos. Una reformulación de tales ideas adquiridas de las principales

personalidades científicas y filosóficas de Europa, y, también, del pasado español más inmediato.

En este apartado, pues, vamos a analizar cuáles fueron las fuentes de inspiración de nuestros novatores, desde ambos puntos: desde lo genuino español, y desde el panorama europeo. Nos basaremos para ello en el examen de una serie de autores, como van a ser Descartes, Bacon, Gassendi y Maignan, acompañados de una breve referencia a otros como Newton, Boyle, etc., que también configuraron y participaron de ese proceso de asimilación española de la ciencia europea.

Es necesario apuntar, haciendo especial hincapié en el objetivo de nuestra investigación, que no vamos a realizar un estudio exhaustivo de esos autores, ni vamos a hablar de su vida y obras, ni de su pensamiento en general, pues no es nuestra meta. Por el contrario, sólo nos referiremos a aquellos puntos e ideas que fueron recogidos por los novatores y que les sirvieron de inspiración para la función renovadora que ellos asumieron.

II.II.1. Las fuentes del pensamiento novator.

Como ya se ha dicho en otras ocasiones, el 'leiv motiv' en torno al que giró toda la actividad de los modernos españoles era la necesidad de superación del planteamiento tradicionalista del pensamiento introducido por la escolástica medieval y que tenía a Aristóteles como paladín supremo de inspiración. Ello propició que

los innovadores españoles tratasen de 'camuflarse' bajo la capa de otras filosofías que en poco o en nada tenían que ver con el aristotelismo, "otras filosofías a las que presentan como tan antiguas o más, que aquélla, otras líneas de saber que pueden verse tan autorizadas o más que la escolástica. Referencias a presocráticos, a otros pensadores griegos, a sabios hebreos que inspiraron -como Moisés a Platón- a los de la Grecia antigua. O bien buscarán apoyarse, frente al aristotelismo tomista, en otras filosofías surgidas dentro mismo del pensamiento cristiano, como el nominalismo, el scotismo, el suarecismo,..."⁶⁰.

Dentro de esas otras líneas de pensamiento, se encontraba igualmente la referencia a autores españoles 'antiguos', principalmente del siglo XVI, obteniendo con ello una serie de autoridades que confirmaban su patriotismo, objeto éste de crítica por parte de los seguidores de la tradición escolástica.

La animadversión que sentían los novatores hacia todo sistema basado en el dogmatismo y en la cerrazón les llevó a rechazar gran parte de los propuestos por la modernidad europea del momento; no sólo el escolasticismo, al que estaban enfrentados por principio, sino también el cartesianismo se desechó de los planteamientos de los novatores, pues sus intenciones se centraban en la ciencia experimental. Así lo dice François López: "En nuestra opinión, sus opciones se basaban principalmente en el hecho de que, cuando acababan de desembarazarse con gran dificultad del dogmatismo escolástico, no querían al adoptar el

⁶⁰ MARAVALL, José Antonio: "El primer siglo XVIII y la obra de Feijoo", en *Estudios de la historia...*, op. cit., pág. 322.

cartesianismo volver a caer en otro sistema a fin de cuentas no menos cerrado, no menos dogmático, ni en ninguna otra metafísica espiritualista. Para protegerse de esa recaída, se parapetaron tras el empirismo y el pragmatismo que encontraban en la filosofía experimental inglesa y holandesa, así como en Gassendi”⁶¹.

Ni que decir tiene que una cosa era renegar de la filosofía planteada por la Escolástica, y otra muy distinta era olvidarse de la que había sido la guía de su formación: los métodos de la Escuela. Es en este sentido al que se refiere López cuando afirma que los novatores fueron gassendistas en filosofía, poniendo a las claras cuál fue el papel que este pensador francés desempeñó en el proceso ilustrado español que estamos estudiando: “Por muy independientes que fueran, no podían hacer el vacío en su memoria, no podían desprenderse de todos los hábitos intelectuales que habían adquirido durante su formación escolástica. Al enfrentarse a un problema, en lugar de remitirse a sus solas luces naturales para resolverlo, trataban de recuperar sus historia y de comparar las sucesivas soluciones que le había dado la humanidad. Era en realidad el método de la Escuela, que habían aprendido bien y que, como escolásticos convertidos a la filosofía nueva, simplemente dirigían ahora contra la Escuela misma”⁶². Tenían, pues, la ciencia renacentista, por un lado, y el pensamiento mecanicista del siglo XVII, por otro, como apoyo y sustento de sus opiniones, proporcionándoles una base humanista en la que fundamentar sus nuevas ideas.

⁶¹ LÓPEZ, François: *Juan Pablo Forner y la crisis...*, op. cit., pág. 50.

⁶² *Ibidem*, pág. 51.

Una descripción más exhaustiva de cuáles fueron las líneas directrices de los ilustrados españoles en relación con las fuentes europeas de su pensamiento nos la proporciona Francisco Puy a propósito de un escrito del padre Sarmiento:

"En primer lugar, la importancia atribuída a la literatura grecolatina.

Segundo. El relieve dado a la literatura religiosa, conciliar, hagiográfica, martiroológica, jurídico-canónica, etc.

Tercero. La importancia dada a la historiografía de todo género, sacra y profana, antigua y moderna, universal y nacional, geográfica y descubrimientos y viajes.

Cuarto. La cantidad de libros científicos es también abrumadora, abundando la literatura europea de la época...

Quinto. Es de destacar también la importancia que se da a la literatura de tipo enciclopédico, diccionarios, teatros, etc., dentro de la que aparecen las principales publicaciones periódicas europeas de la época.

Sexto. Llama la atención la propia preocupación por los repertorios bibliográficos, incluyéndose todos los españoles clásicos (Nebrija, Arias Montano, Brocense, Antoni Agustín, Mariana, etc.).

Séptimo. Significativa es la total ausencia de la Escuela, que se reduce a Alberto Magno, Santo Tomás y Scoto, a más de los españoles, lastimosamente reducidos, y desde luego desproporcionadísimos en relación a las restantes partes de la obra, a 'El Tostado', Suárez y Vázquez (que debe ser 'el Belmontense').

Octavo. De filosofía aparece, en cambio, cerrado el escuadrón de los modernos: Locke, Wolf, Fontenelle, Gassendo, Galileo, Carthesio, Bacon de Verulamio, Roberto Boyle, Christiano Huygens, Juan Bernouilli, Saint

Evremont, a más de los renacentistas, entre los cuales Vives aparece como único representante de nuestra filosofía.

Noveno. Asombrosa es la preocupación escriturística, con un detenido nomenclador de innumerables ediciones y versiones de la Biblia.

Décimo. Llamativa es también la preocupación filológica e idiomática...

Undécimo. Los libros de política se consideran dignos de la hoguera; no obstante, entre un repertorio de 'libros muy curiosos y selectos' aparece Saavedra Fajardo"⁶³.

Además de esto, señala Puy, como meta de ese programa ilustrado español, la de "Europeizar España, acabar con sus tradiciones y con todas las peculiaridades de su idiosincrasia y carácter histórico"⁶⁴. Respecto de la primera estamos plenamente de acuerdo; no se puede decir lo mismo de la segunda afirmación, pues, en nuestra opinión, nada estaba más alejado de las intenciones de los ilustrados que desterrar, enterrar o aniquilar el pasado intelectual español de los siglos anteriores; más bien, como ya se ha dicho, buscaron en ellos las fuentes de inspiración de su viraje intelectual, cambio necesario para la modernización (en ese sentido entiendo lo que "europeizar") y progreso de España.

Así, pues, los novatores españoles se acogieron mayoritariamente a la autoridad de Platón, que ya en la época renacentista hizo frente a los planteamientos aristotélicos, para rechazar la

⁶³ PUY, Francisco: *El pensamiento tradicional....*, op. cit., págs. 34-35.

escolástica decadente, fundamentalmente a partir de su obra el *Timeo*, en la que creen encontrar una doctrina atomística del mundo. Algunos de los platónicos a los que se refirieron los novatores fueron Campanella, Pico de la Mirándola, Nicolás de Cusa, Fox Morcillo, etc.

Importa, y mucho, antes de continuar, advertir una diferencia fundamental para entender el rechazo de los modernos al sistema aristotélico. Los propios novatores se cuidaron en distinguir dos Aristóteles distintos: el original, fundado en las ideas del Estagirita, y el formulado a partir de la visión escolástica. Su inclinación va hacia la primera de esas acepciones, pues su rechazo se centró en la configuración que el sistema escolástico imprimió a la obra de Aristóteles. Así, ellos se declararon aristotélicos, peripatéticos antiguos, pero nunca escolásticos.

Esta adopción del pensamiento aristotélico auténtico se vio plasmada en la frecuente utilización de los términos y conceptos que introdujeron en su visión del atomismo; diríamos, léxico aristotélico para un método atomístico, o, lo que viene a ser lo mismo, intento de conciliación entre metafísica y física, transformando los contenidos sobrenaturales en sustrato de las realidades físicas. Dice Quiroz: "No se consideran, pues, falsos los principios aristotélicos, sólo insuficientemente determinados... Nociones como las de Aristóteles son imprecisas; aunque dicen la verdad no la dicen toda, sólo dicen lo conceptual y abstracto, de

⁶⁴ *Ibidem*, pág. 35.

ahí que puedan aplicarse indistintamente a varias hipótesis físicas”⁶⁵.

Y perfila a la vez la diferencia entre el Aristóteles original y el Aristóteles escolástico: “Todos estos factores, el genio metafísico de Aristóteles, la obscuridad de expresión de sus obras, su propia mala fe, las deformaciones sufridas por sus escritos, la intervención de los árabes en la transmisión de su doctrina, son aludidos por los eclécticos para explicar la divergencia entre la verdadera doctrina de Aristóteles y la interpretación de los escolásticos”⁶⁶.

Generalmente, los atomistas se acogieron a tres ramas de la escolástica para fundamentar sus doctrinas y retirar todo el campo de la especulación metafísica introducido por la escolástica, creando el caldo de cultivo propio de lo que será la nueva ciencia experimental: el escotismo, el suarismo y el nominalismo.

En cuanto a las raíces autóctonas inspiradoras del movimiento renovador español, pueden señalarse, siguiendo la exposición de Abellán⁶⁷, las siguientes: la tendencia al armonismo y al espíritu crítico, la referencia al humanismo clásico de la Edad de Oro, (ya enfrentado al aristotelismo), el recurso a las teorías platónicas, el papel desempeñado por los jesuitas, el origen del atomismo español previo a la formulación francesa de Maignan y Gassendi (por ejemplo,

⁶⁵ QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía...*, op. cit., págs. 272-273.

⁶⁶ *Ibidem*, págs. 275-276.

⁶⁷ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol.III, 1988, pág. 352 y ss.

Luis Vives, al que leía constantemente Gassendi), y su afición a escribir en castellano.

Entre los españoles a los que se refieren los novatores están Luis Vives, Gómez Pereira, Francisco Vallés, Francisco Sánchez, Pedro Juan Núñez, Pedro Juan Monzo, Juan Bautista Monllor, Bartolomé José Pascual, Valencia, Rodrigo de Arriaga, Francisco Suárez, Pedro Simón Abril, Carlos de Viana, Fray Luis de León, Alfonso de la Torre, y un largo etcétera que no viene sino a confirmar la fuerte raigambre española del movimiento renovador español del siglo XVIII.

Pasamos, pues, ahora a analizar los cuatro autores que consideramos fundamentales en tanto que inspiradores en el plano filosófico y científico de los novatores españoles.

II.II.2. Renato DESCARTES.

En la consideración de todos los novatores respecto de este grupo de pensadores europeos se encuentra el carácter y el espíritu físico-matemático de toda su obra, si bien en el caso de Descartes su sistematicismo será objeto de crítica y a la vez despreciado, siendo, en cambio, ensalzado por la calidad y la originalidad de todo su pensamiento. Así lo señala Ardao cuando examina el pensamiento de Feijoo respecto al cartesianismo: "Estaba aquí lo que realmente le era simpático, no ya en la personalidad sino en el

pensamiento mismo de Descartes: el espíritu de la moderna ciencia de la naturaleza, el criterio mecanicista y matemático en la explicación de los fenómenos sensibles"⁶⁸.

La necesidad de sustituir al aristotelismo en las consideraciones filosóficas y científicas del siglo XVII y XVIII español fue el desencadenante de la aparición de numerosos sistemas para sustituirlo. Entre ellos estaba, evidentemente, el cartesianismo -junto al maignanismo, el gassendismo, y el pensamiento de Bacon, haciendo incluso referencia al newtonismo- en tanto que representaba por antonomasia el enfrentamiento con la tradición aristotélica. Esta fue la causa de que el pensamiento de Descartes fuera el objetivo contra el que los partidarios de la tradición escolástica abrieran constantemente fuego: "Es que en torno a Descartes era que especialmente se libraba todavía en España la lucha entre el aristotelismo y la filosofía moderna. No tanto porque los cartesianos fueran allí, entonces, los principales adversarios de la escolástica (lo eran en realidad los gassendistas), como porque los escolásticos seguían viendo en el nombre y la doctrina de Descartes el símbolo del pensamiento nuevo"⁶⁹.

Otro aspecto reseñado por los modernos españoles en relación con el pensamiento de Descartes y su época fue el racionalismo, basado en la creencia en un constante progreso de la humanidad y en la investigación de la naturaleza con la fuerza de la razón, culminando así en el siglo XVII, con Descartes, Leibniz, Newton, Kepler, etc., la labor emprendida por el nominalismo

⁶⁸ ARDAO, Arturo: *La filosofía polémica de Feijoo...*, op. cit., pág. 80.

francés siglos antes⁷⁰. Así, la clave del pensamiento cartesiano la denominó Ceñal "aprioridad de lo pensado", como punto de referencia ineludible para conocer la realidad⁷¹.

Resumiendo, pues no es otra nuestra intención, las doctrinas de Descartes que influyeron en los novatores españoles, podemos reseñar lo siguiente: la materia es pura extensión y todo movimiento es mecánico; el animal es un autómatas, una máquina, y el cuerpo humano lo mismo, aunque a éste lo une con la 'res cogitans', con el pensamiento, diferenciándole así del resto de animales. La extensión, así, define toda materia: "En el sistema cartesiano, efectivamente, se sostiene que, al ser el cuerpo natural una sustancia naturalmente extendida, es necesario que posea una cantidad determinada, a la que llama magnitud, tamaño o grandeza, y que, al consistir la sustancia corpórea en la extensión, ésta, la magnitud, está en el orden de la sustancia, es decir, no es un accidente. De la extensión se derivaría que es sólida e impenetrable"⁷². Su corpuscularismo fue ensalzado por representar un claro progreso en relación con la teoría hilemórfica aristotélica.

Ni que decir tiene que el pensamiento cartesiano tuvo numerosísimas objeciones por parte de los novatores. Si la materia es extensa, entonces el universo

⁶⁹ *Ibidem*, pág. 81.

⁷⁰ Cfr. LÓPEZ PIÑERO, J.M.; LAÍN ENTRALGO, P.: *Panorama histórico de la ciencia moderna*. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1963, pág. 145 y ss.

⁷¹ CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)*. Separata de la revista 'Filosofía y Letras' de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1945, pág. 5.

⁷² CRUZ DEL POZO, M^a Victoria: *Gassendismo y cartesianismo...*, op. cit., pág. 78.

es infinito, y además, antes que Dios crease nada, ya había una materia preexistente. A ello se suma la queja referida a la extensión del Cuerpo de Cristo en el Sacramento Eucarístico. No aceptan igualmente su teoría corpuscular, inclinándose hacia el atomismo gassendista o maignanista; el mundo puede no ser eterno y la materia puede no ser divisible, pues ambas cosas no se han probado suficientemente; los animales no son brutos, tal y como los había considerado Descartes, sino que van a gozar de un alma sensible, aunque sin llegar al nivel del hombre. Un universo lleno como el de Descartes se opone al dogma de la omnipotencia divina, limitándolo; la forma como fue creado el mundo bien poco tiene en común con lo promulgado por la historia sagrada; el sistema cartesiano provocó la aparición de la 'secta cartesiana', contrario ello a las aspiraciones asistemáticas de los novatores; etc., etc.

Con todos estos apuntes y habiendo señalado las consecuencias tan discutibles en materia filosófica y religiosa que del pensamiento cartesiano se derivaban, no se puede, pues, afirmar que los novatores españoles fueran cartesianos; a lo sumo, su afición a esos ideales se basaban casi de forma exclusiva en que se conformaban como paradigma de libertad respecto del método aristotélico-escolástico, pues en el resto: "Los novatores mismos toman nota de las contradicciones internas de la cosmogonía propuesta por Descartes. Se muestran alérgicos al carácter demasiado sistemático y geométrico de su filosofía. Encuentran insatisfactora su explicación del movimiento, del origen de los átomos y de la materia sutil. Rechazan, hasta cierto punto, la concepción mecánica de los animales y la hipótesis de las

razones seminales para explicar la producción de los vivientes"⁷³.

Además, las obras de Descartes estaban continuamente en entredicho, habían sido incluidas en el Índice de libros prohibidos, y sus seguidores eran perseguidos en Francia. Su recelo ante los sistemas de pensamiento cerrados les llevó a un rechazo, nunca total, pero sí en muchos aspectos, del cartesianismo⁷⁴.

Ha sido esto lo que le llevó a decir a uno de los mayores estudiosos del pensamiento de Descartes, incluida su relación con España, lo siguiente: "el cartesianismo español en buen número de sus más significados representantes con más rigor debiera llamarse maignanismo"⁷⁵.

II.II.3. Francis BACON.

Tras la publicación de los *Principia Mathematica* (1687) de Newton, a lo largo del siglo XVIII se impuso su forma de explicar la mecánica del universo, haciéndose necesario un nuevo empuje al método inductivo experimental que, basado en la observación y el

⁷³ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *Europa y el pensamiento español...*, op. cit., 45.

⁷⁴ Confróntese el estudio de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía titulado: *Descartes y la fundación del pensamiento moderno*, Salamanca, 1997, donde se podrán encontrar múltiples referencias a la influencia y proyección del cartesianismo en Europa.

experimento, un siglo antes había reclamado Bacon para el desarrollo y el progreso científico. Se imponía seguir el método inductivo en el conocimiento empírico de la realidad, dando así un giro a la concepción tradicional de la ciencia medieval.

Alberto Jiménez puntualiza acertadamente cuál fue la labor que Bacon desarrolló en el campo del conocimiento científico del mundo: " Supo comprender que la nueva ciencia debía abandonar las interminables discusiones sobre los conceptos y volver los ojos a las cosas mismas, elevándose desde la percepción directa de ellas a lo más abstracto y exigiendo que este principio empírico se aplicase igualmente al conocimiento del hombre. Este conocimiento del hombre está subordinado en Bacon a un fin práctico, pues el fin último de todos los conocimientos humanos es, según él, procurar al hombre el dominio del mundo"⁷⁶.

En Bacon destaca, pues, el aspecto inductivo del conocimiento, que le lleva a rechazar toda construcción sistemática y silogística del saber, y a fundarse en la experiencia sensorial. Así lo presentan López Piñero y Laín: "Bacon parte de los hechos o fenómenos de la experiencia sensorial del mundo ('instantiae'), y pretende elevarse al conocimiento verdadero de las formas dinámicas elementales de la realidad natural... Su método o 'interpretatio naturae' es, pues, la inducción"⁷⁷.

⁷⁵ CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España...*, op. cit., pág. 10.

⁷⁶ JIMÉNEZ, Alberto: *Historia de la Universidad española*. Alianza Editorial, Madrid, 1971, pág. 247.

Resulta claro que Bacon se opuso conscientemente al aristotelismo en favor del progreso científico, dejando al margen otros sistemas, como el platonismo, a los que podía haberse unido en su pretensión. Para Bacon, el valor del conocimiento radica en su utilidad para el hombre, en las posibilidades que le ofrece respecto del dominio y control de la naturaleza. Y esa practicidad no se logra a través de la física tradicional, sino que ésta debe asentarse sobre la observación directa de la realidad, manifestando una clara desconfianza de la mera especulación cuando se trata de conocer el funcionamiento de la naturaleza. Por eso, Bacon estableció la nueva ciencia física natural bajo un plano experimental e inductivo.

Era un pensamiento filosófico naturalista y materialista, fundado en la inducción cognoscitiva y empírica. Este método inductivo consistía en que la mente "puede proceder, desde lo sensible y la percepción de lo particular, a axiomas inmediatamente alcanzables, y luego, gradual y pacientemente, a axiomas más generales... La mente procede, a partir de un examen cuidadoso y paciente de las realidades particulares, a la 'interpretatio naturae'"⁷⁸.

La observación de la realidad, el papel de los sentidos en esta labor, son el principio de la posibilidad de un conocimiento inductivo cierto de la naturaleza, interesándose por las causas eficientes y

⁷⁷ LÓPEZ PIÑERO, J.M.; LAÍN ENTRALGO, P.: *Panorama histórico...*, op. cit., pág. 157.

⁷⁸ COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía. 3: de Ockham a Suárez*. Editorial Ariel, 3ª edición, Barcelona, 1994, pág. 286.

rechazando de plano el método deductivo-silogístico propuesto por la Escuela.

En toda esta doctrina se observa, pues, el carácter natural de la ciencia física. Los novatores españoles no pretendían ninguna cosa distinta de ésta cuando reclamaban un tratamiento físico de la realidad, una física como tal y no una física interpretada metafísicamente, es decir, conforme a términos y conceptos abstractos y sin un referente claro e inmediato en la realidad. Se consitituyó, por tanto, Bacon en un inspirador clave del pensamiento novator español del siglo XVIII al separarse del pensamiento tradicional sobre la naturaleza y al fundar el conocimiento de ésta en la observación y la experiencia.

Richard Herr, al examinar la proyección del pensamiento de Feijoo y el carácter de la nueva ciencia en relación con la religión y la educación española, planteó a las claras cuáles eran los inspiradores y las fuentes de los modernos españoles: "La ciencia moderna no era necesariamente opuesta a la religión y aseguraba que se podía quebrantar el imperio que Aristóteles ejercía sobre la educación española, sin perjudicar la fe católica. Dio a conocer a sus compatriotas los descubrimientos científicos de Descartes y de Newton, pero su ídolo verdadero era Francis Bacon, el gran enemigo del aristotelismo, hasta entonces proscrito de España por hereje. Feijoo defendió valerosamente el método experimental del protestante inglés contra la escolástica española"⁷⁹.

Bacon, pues, emprendió la gran empresa moderna de restauración de las ciencias tal y como lo hemos visto, influyendo en el posterior desarrollo de las mismas y, cómo no, en los españoles que desde mitad del siglo XVII se dedicaron a renovar los saberes aplicados en pos de la reincorporación de España a la avanzadilla científica europea. La siguiente cita de Sánchez Blanco no viene sino a confirmar nuestra tesis sobre la presencia del pensamiento del inglés en los renovadores españoles: "La continuación de empirismo baconiano introducido por los novatores se encuentra en la comprensión y explicación 'mecánica' de los fenómenos naturales"⁸⁰.

II.II.4. Pierre GASSENDI.

Sin lugar a dudas, el ideal filosófico con el que se puede definir al movimiento novator español de finales del siglo XVII y durante todo el XVIII es el atomismo. La negación de los principios tradicionales de pensamiento llevó a nuestros autores a la interpretación físico-experimental de la naturaleza, rompiendo con los cánones especulativo-teóricos de la escolástica.

⁷⁹ HERR, Richard: *España y la revolución del siglo XVIII*. Trad. por Elena Fernández Mel, Aguilar, Madrid, 1988, pág. 32.

⁸⁰ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada...*, op. cit., pág. 215.

En este campo del atomismo fueron dos los autores a los que nuestros novatores se refirieron de forma muy particular: Pierre Gassendi y Emmanuel Maignan.

Como ya se ha referido con anterioridad, y como se podrá comprobar en el presente apartado, en nada, o mejor, en poco tenían que ver la filosofía cartesiana con el atomismo, si bien tal identificación siempre provino del lado escolástico, pues con el cartesianismo asociaban todas las teorías corpusculistas y atomistas. En España, quien mayor influencia a nivel de pensamiento tuvo en los intelectuales españoles fue, sin duda alguna, Gassendi (junto a Maignan y el atomismo), por encima del mismo Descartes: "La penetración de la filosofía moderna en España, a fines del siglo XVII y principios del XVIII, fue más efectiva por el lado de Gassendi y el atomismo que por el de Descartes y el cartesianismo. Fuentes francesas en uno caso y otro. Pero al sur de los Pirineos se produce una inversión de términos en cuanto a la prioridad de las influencias. Toma aquí la delantera la escuela que allá era secundaria"⁸¹.

En la consideración de la postura ideológica de los novatores españoles, a menudo se ha hecho referencia a las motivaciones que propiciaron su adhesión a un planteamiento u otro. Consideremos brevemente la opinión de Maravall: "Había que distinguir, sin embargo, en este punto: los 'novatores' son de fondo cartesiano, aunque no lo digan por razones de censura y prefieran hablar de Maignan; por el contrario, los primeros ilustrados coinciden con la etapa de caída del cartesianismo en Europa y se inclinan hacia el empirismo inglés, o en su caso, a Gassendi, sin que influyan en

ellos razones de censura"⁸². La contradicción en las afirmaciones de Maravall es clara respecto del papel que jugó en este tema concreto la censura del pensamiento de Descartes. En nuestra opinión, la cuestión de la censura de la obra cartesiana sí influyó, aunque seguro no de forma definitiva, en su aceptación o no por parte de los novatores españoles. En lo que no estamos de acuerdo es que se presente a Maignan únicamente como la vía de escape a la concepción filosófica de Descartes. El atomismo, tanto de Gassendi como de Maignan, con sus variantes, representó la guía intelectual filosófica de la mayoría de los novatores españoles del XVII y XVIII, convencidos de que el cartesianismo no respondía a sus aspiraciones y de que el atomismo primitivo de Demócrito y Epicuro, pulidas sus imperfecciones, colmaba perfectamente sus pretensiones. Por ello, Maignan o Gassendi no fueron un recurso, sino que sus sistemas representaron realmente el ideal filosófico y científico de los innovadores españoles.

Sin duda alguna, corpusculismo y atomismo fueron dos términos que tendieron a identificarse, si bien es necesaria una distinción. Por lo general, corpusculismo fue el concepto con el que se denominó a todo el movimiento físico moderno, en tanto que explicación de los fenómenos naturales y opuesto al criterio aristotélico, correspondiéndose así con el mecanicismo. Ardao lo ha expresado así: "Corpusculismo, o filosofía corpuscular, fue el nombre con que se designó entonces a las teorías físicas modernas, en cuanto explicaban los fenómenos sensibles por ciertos

⁸¹ ARDAO, Arturo: *La filosofía polémica...*, op. cit., pág. 87.

⁸² MARAVALL, José Antonio: "El primer siglo XVIII...", en *Estudios de historia...*, op. cit., pág. 339.

agrupamientos o ciertas posicionens de partículas materiales invisibles por su pequeñez, sin que se tratara necesariamente de átomos"⁸³.

En cambio, el atomismo, en tanto doctrina filosófica, vino a constituirse como "el desenlace natural del corpusculismo, su expresión más cabal o más definida"⁸⁴, lo que provocó la confusión entre ambos términos. De tal manera que se puede decir que Descartes sí pudo ser impugnado como atomista-corpusculista, pero no los atomistas como cartesianos.

Las ideas gassendistas que sirvieron de apoyo a los novatores fueron varias; Gassendi rechazó la infinita divisibilidad de la materia, propugnada por Descartes; a la vez, el vacío existía y la materia no era pasiva, como afirmaba el cartesianismo: "Pierre Gassendi se manifestó rotundamente anticartesiano en el mismo método filosófico, pues rechaza el idealismo de maestro francés para defender una teoría del conocimiento más empírica y sensualista, muy vinculada a las ideas de Epicuro, cuyas doctrinas renovó y adaptó a su concepción religiosa"⁸⁵; la brutalidad de los animales fue reformulada con la aceptación de la existencia en ellos de un alma, sensitiva sí, pero al fin y al cabo, un alma. Gassendi hizo muchas concesiones al razonamiento y a la teología, aunque rechazando toda forma sustancial y accidental distinta de la materia. En el ámbito puramente filosófico, abogó por un atomismo homogéneo, donde los átomos poseen todos el mismo tipo de materia, y donde

⁸³ ARDAO, Arturo: *La filosofía polémica...*, op. cit., pág. 88.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 348.

ellos son matemática y físicamente divisibles, aunque su pequeñez impide su fragmentación. A todo ello hay que añadir "el interés y el respeto que éste mostró siempre por el saber humanista y por el pasado de la filosofía"⁸⁶, que le hizo entroncar perfectamente con los intereses culturales patrióticos de los intelectuales españoles.

Podremos observar, conforme se avance en la investigación, que la influencia de Gassendi en los novatores españoles fue notable, sobre todo en la primera fase de introducción del pensamiento moderno en España, y estamos plenamente de acuerdo con François López, refiriendo el papel del filósofo francés, en que: "Si bien es preciso reconocer hoy que Gassendi no fue un genio y que la historia de la ciencia, en el sentido estricto de la palabra, no le debe ningún gran descubrimiento, lo importante en este caso es recordar que durante mucho tiempo fue el gran rival de Descartes y que al menos durante toda la segunda mitad del siglo XVII ejerció una considerable influencia"⁸⁷.

II.II.5. Emmanuel MAIGNAN.

Sin duda alguna, nos encontramos ante el pensador que ejerció mayor influencia en los innovadores españoles del siglo XVIII. Heredero del corpusculismo cartesiano, reformuló tales doctrinas hasta presentarse como un verdadero atomista en la línea de Pierre

⁸⁶ LÓPEZ, François: *Juan Pablo Forner y la crisis...*, op. cit., pág. 50.

Gassendi, aunque con diferencias entre ellos. Así lo dice Ceñal: "En la filosofía española del siglo XVIII las doctrinas del P. Maignan desempeñan un importante papel. Se las eleva a la categoría de credo de escuela, digna de alternar con cartesianismo y gassendismo"⁸⁸.

Por lo general, todos coincidieron en el rechazo de las formas sustanciales y accidentales en tanto que distintas de la materia, una materia que, además, no podía ser puramente pasiva. En todo ello, Maignan representó para los novatores españoles el intento más serio de armonizar las teorías atomistas con el pensamiento religioso: "El grupo sevillano, que, desde el primer momento, se interesa primordialmente por las cuestiones físico-médicas, profesa el atomismo y toma al fraile mínimo francés Manuel Maignan como ejemplo de oposición al aristotelismo y, no obstante, de ortodoxia en la fe católica"⁸⁹. Se puede observar que las notas cristianas con que Maignan intentó presentar el atomismo ayudó, y mucho, a suavizar las resistencias de los escolásticos ante la nueva ciencia y filosofía modernas, pues así sus teorías se constituyeron en el ala menos agresiva de las nuevas ideas: "Así como el atomismo fue aquí preferido al cartesianismo, en el seno del atomismo Maignan primó sobre Gassendi. En un ambiente tan ortodoxo como el español, resultaba ser el más viable de los representantes de la nueva filosofía"⁹⁰. Por ello, si quedan al margen sus consideraciones sobre la ciencia física, Maignan puede pasar por un auténtico escolástico.

⁸⁷ *Ibidem.*

⁸⁸ CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España...*, op. cit., pág. 36.

⁸⁹ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *Europa y el pensamiento español...*, op. cit., 34.

⁹⁰ ARDAO, Arturo: *La filosofía polémica...*, op. cit., pág. 94.

Analizamos, ahora, brevemente las claves filosóficas maignanistas en su proyección dentro del pensamiento español dieciochesco. En tanto atomista y moderno, Maignan reclamó un trato físico de la realidad, siendo la filosofía para él física, estudio de la naturaleza que toma de la experiencia, y no de la especulación, las pruebas de su certeza; además de presentarse con absoluta libertad de pensamiento allí donde la razón propia es considerada la mejor aliada en la búsqueda de la verdad. La metafísica para el francés carece de importancia en el estudio de la naturaleza, conformándose sólo como preámbulo suyo, pues todas las distinciones de razón propias de la metafísica tradicional no se hacen presentes en el conocimiento atomístico de la realidad. La materia y la forma, doctrina hilemórfica, no son las causas del compuesto natural, ya que se quedan encuadradas en el orden intencional o lógico. Los cuerpos gozan de una actividad intrínseca que les lleva al movimiento (punto éste de fricción clara entre Descartes y Maignan), y la sustancia corpórea tiene un límite en la división física del mismo, aunque metafísicamente puede fraccionarse más, siendo una distinción nominal.

En cuanto al atomismo, Maignan lo desarrolló en su vertiente heterogénea; los átomos tienen una diferencia específica, contrariando la opinión de Gassendi, pues sólo con la variedad de la figura y de la ubicación no se pueden explicar los cambios y diferencias entre los átomos; son éstos, pues, elementos específicamente diversos, y de su combinación o unión surge el compuesto físico. Los átomos son la materia prima del compuesto: "La diferencia entre éste y Maignan es que para Gassendi los átomos son todos de la misma

especie de materia; y aunque matemática y físicamente divisibles, de hecho no pueden ser divididos por su pequeñez y su dureza. Para Maignan son matemáticamente divisibles, pero no físicamente, y son de tantas especies como elementos hay"⁹¹.

En cuanto al automatismo de los brutos, Maignan se mostró partidario de la opinión de dotarles de un alma -negando que los animales sean autómatas y carezcan de conocimiento- y de sensibilidad, siendo aquélla un principio material que les lleva al movimiento y no una forma sustancial: "El cartesianismo transmitido por Maignan afirma que los cambios que observamos en la realidad, tanto animada como inanimada, no se pueden explicar mediante la aparición o desaparición de formas sustanciales. Lo que existe es una materia prima: los átomos, dotados de extensión y movimiento, que se juntan y dispersan para formar los 'mixtos'. No hay otra forma sustancial que el movimiento de los átomos y ella basta también para explicar la vida en los seres irracionales: los brutos. Química y biología quedan circunscritas a la descripción del comportamiento de los átomos"⁹².

Vemos así que Maignan se separó claramente del corpusculismo cartesiano, y optó por una vía más conciliadora con los planteamientos religiosos del momento. Quizás, quien mejor resume todo el planteamiento físico de las teorías maignanistas sea Ramón Ceñal: "El monismo material, esto es, la negación de toda dualidad de partes sustanciales, materia y forma, en la sustancia

⁹¹ MINDÁN, Manuel: *Andrés Piquer...*, op. cit., pág. 108.

⁹² SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *Europa y el pensamiento español...*, op. cit., pág. 34.

corpórea, la concepción del ser corpóreo como naturaleza intrínseca e inmediatamente operativa, y por su parte el mecanismo o reducción de esta operatividad de los agentes naturales al puro movimiento local: estas tres tesis fundamentales de la física maignanista excluyen con lógica consecuencia toda forma accidental realmente distinta de la sustancia corpórea"⁹³.

Se ha comprobado, pues, que el maignanismo funcionó activamente en la configuración del pensamiento español del siglo XVIII, primero como opuesto al tradicionalismo más intransigente, segundo en tanto que teoría filosófica que fundamentaba los criterios gnoseológicos de la nueva física. Evidentemente, Maignan no puede ser tenido por un gran pensador, ni llegó a igualarse con la figura de Descartes; pero, ni que decir tiene que las peculiaridades de su sistema de pensamiento le llevaron a ser adoptado como guía filosófica más propicia para realizar el viraje cultural que tuvo lugar en el siglo XVIII español. Así lo asevera Ceñal: "Modernidad, autonomía del propio pensar y catolicidad a ultranza: he aquí las tres pretensiones que caracterizan la filosofía de Maignan y la sitúan, por derecho propio, dentro del ancho marco del nuevo especular, que con Descartes y en su contorno se inaugura"⁹⁴.

Antes de cerrar este apartado, tenemos que hacer un par de advertencias: la primera se refiere a los

⁹³ CEÑAL, Ramón: *La filosofía de Emmanuel Maignan...*, op. cit., pág. 39.

Debe verse, además de este artículo, otro que escribió el mismo autor con el título "Emmanuel Maignan: su vida, su obra, y su influencia", en *Revista de Estudios Políticos*. Vol. 46, año XII, Madrid, 1952, nº 66, págs. 111-150.

⁹⁴ CEÑAL, Ramón: *La filosofía de...*, op. cit., pág. 18.

autores ausentes de este tratamiento que hemos hecho: Galileo, Newton, Locke, Boyle, etc., también prestaron a los intelectuales españoles sus ideas matemáticas y físicas, cosmológicas, a las que ellos se remitieron en numerosas ocasiones; no decimos nada de ellos porque creemos que con los examinados (Bacon, Descartes, Gassendi y Maignan) se ha dado fiel muestra del ambiente científico y filosófico en que los novatores se formaron. Y la segunda es una cuestión de contenido: se habrá observado que no se ha hecho ninguna referencia a las cuestiones eucarísticas y a las consecuencias de todas estas doctrinas en los asuntos de fe y de dogmas; su tratamiento más detenido lo he dejado para cuando analice la obra de Nájera *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in Eucharistia...*, pues es en este trabajo donde se investiga en profundidad todos los problemas y soluciones que se hubieron de adoptar para conciliar el atomismo con el dogma de las especies eucarísticas. Será entonces, pues, cuando mostremos todas las teorías y examinemos los distintos sistemas.

En definitiva, los principios ideológicos y los paradigmas filosóficos de los novatores que hasta este momento hemos analizado nos facultan para entrar a considerar cuáles fueron los núcleos de los novatores españoles en los que comenzaron a desarrollar todos esos planteamientos, ciudades e instituciones que se constituyeron en su momento en auténticos centros de difusión de la ciencia y la filosofía modernas.

II.III. LOS NÚCLEOS DEL MOVIMIENTO RENOVADOR
ESPAÑOL.

Prefijadas ya las líneas por las que el pensamiento filosófico y científico español de finales del siglo XVII y gran parte del XVIII iban a caminar, en este último apartado del capítulo segundo vamos a abordar las proyecciones y los momentos claves en que esos ideales se plasmaron en la cultura española. Para ello, es necesario analizar el estado en que se encontraba la enseñanza universitaria española a principios del siglo XVIII, sus carencias, las relaciones entre los partidarios de la nueva ciencia y los tradicionalistas, el papel que desempeñaron las tertulias y academias en la formación de la conciencia cultural española dieciochesca, intentar delimitar cronológicamente el nacimiento oficial y público del nuevo pensamiento, para terminar exponiendo cuáles fueron los focos y autores españoles más relevantes en el proceso de renovación filosófico-científica española.

II.III.1. Estado de la cultura española. Las
Universidades.

Ha sido y es un hecho incuestionable el deficiente estado en que se encontraba la institución universitaria española a principios del siglo XVIII; las luchas entre órdenes religiosas por el poder de las mismas, el estancamiento de los estudios propiciado por

los máximos mandatarios, etc., llevaron a una situación de parálisis intelectual y formativa que además, de forma inevitable y casi obligada, influía decisivamente en la conciencia social española. Así lo afirma el profesor Abellán: "A comienzos del XVIII, el país seguía siendo básicamente analfabeto, e incluso el ambiente universitario era, salvo contadísimas excepciones, de carácter retardario, aferrado a unas tradiciones conservadoras que habían perdido la batalla de la modernidad, pero que tenían al mismo tiempo agarrotada sociológica e intelectualmente a la mayoría"⁹⁵.

Tal diagnóstico de la Universidad es reiterado en numerosas ocasiones por otros investigadores e historiadores, como por ejemplo Emilio Balaguer en las siguientes palabras: "En cuanto a la Universidad, es innegable que en la primera mitad del siglo XVIII está todavía muy lejos de los aires renovadores"⁹⁶. O por el mismo Víctor Navarro, que proyecta tal situación hacia el nacimiento de las academias dieciochescas: "El centro de la actividad de los 'novatores' no será la Universidad..., sino que, frente al carácter tradicionalista y conservador de ésta, se agruparán en tertulias y academias de carácter no oficial; Academias que adoptarán como modelo las sociedades científicas europeas"⁹⁷.

⁹⁵ ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 355.

⁹⁶ BALAGUER PERIGÜEL, Emilio: "Ciencia e ilustración: la incorporación...", op. cit., pág. 19.

También Víctor NAVARRO, en su artículo "Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII", en *Studia Historica...*, op. cit., pág. 15, dice lo siguiente: "Las Universidades... continuaron manteniendo los mismos programas y cátedras científicas".

⁹⁷ NAVARRO BROTONS, Víctor: "La renovación de las ciencias...", en *Asclepio*, op. cit., pág. 368.

Tenemos, así, que la Universidad se encontraba gobernada y regida por los partidarios de la tradición escolástica, cerrando las puertas a cualquier innovación en los campos científico y filosófico por el peligro herético que pudieran introducir. Esta afirmación se dirige fundamentalmente a los tres grandes centros castellanos, Alcalá, Valladolid y Salamanca, donde los tradicionalistas imponían su autoridad intelectual, siendo "cerrados reductos del tradicionalismo"⁹⁸.

En nuestra opinión, quien mejor muestra las circunstancias en que se encontraba la Universidad española es Alberto Jiménez en la siguiente cita: "En las Universidades ibéricas, el dogmatismo peripatético se erige en dictador de la verdad. La argumentación silogística y el método discursivo se oponen a la exploración de la naturaleza por medio de la experiencia. Esta rigidez y pasividad intelectuales recortan, empequeñecen y desvían la valentía crítica de los más altos ingenios del siglo, educados en la Universidad tutelada por el espíritu jesuita". Y continúa unas líneas más adelante: "No afectan estas nuevas corrientes del pensamiento filosófico a las Universidades ibéricas, las cuales, asentadas en sus dogmatismos y convenciones, continúan estancadas en su vida medieval"⁹⁹.

Y Julián Velarde, en su fabuloso estudio sobre Juan Caramuel, al referir la simpatía que éste profesó a van Helmont y a sus actitudes ante las instituciones educativas, deja muy claro en lo que se

⁹⁸ LÓPEZ PIÑERO, José María: *La introducción de la ciencia...*, op. cit., pág. 144.

⁹⁹ JIMÉNEZ, Alberto: *Historia de la Universidad...*, op. cit., pág. 250.

habían convertido estos centros españoles: "Caramuel comprende, aunque no aprueba totalmente, esta actitud rebelde, ya que también él sufrió los efectos de la actitud conservadora de los peripatéticos, que habían convertido la universidad en una capilla, en donde nadie podía ir contra lo que el 'magister dixit'"¹⁰⁰.

Aclarado el estado en que la Universidad española se hallaba, podemos referir cuáles eran las carencias de esa Universidad tradicional o tradicionalista, los desfases que hacían innevitable una reforma de la misma. Con las anteriores afirmaciones no es difícil hacer una referencia bastante exacta de las penurias por las que pasaba la Universidad: los profesores no estaban lo suficientemente preparados para ejercer la docencia y para formar a los jóvenes, la rebelión del alumnado, unos contenidos totalmente desfasados en relación con lo que ya se imponía en los centros europeos, los tratos de favor a la hora de ocupar las cátedras, falta de recursos y medios, etc., etc. La mejor descripción nos la proporciona Martínez Shaw: "Falta de recursos, falta de dotaciones para el profesorado, negativa influencia de las órdenes religiosas, excesiva dependencia respecto de las instituciones eclesiásticas, desvirtuación de sus funciones por la presenncia de la casta de los colegiales mayores, anarquía en la expedición de los títulos, obsolescencia de los planes de estudio, ..." ¹⁰¹. Todos estos detalles en cuanto a la configuración de la Universidad y en cuanto a su funcionamiento interno delatan la decadencia de una institución que nació en la

¹⁰⁰ VELARDE LOMBRAÑA, Julián: *Juan Caramuel, vida y ...*, op. cit., págs. 98-99.

¹⁰¹ MARTÍNEZ SHAW, Carlos: *El siglo de las luces...*, op. cit., pág. 14.

Edad Media con el ánimo de fomentar la cultura y formar al hombre en todas sus dimensiones.

De ahí que las relaciones entre los novatores y la Universidad en el siglo XVIII no fueran en nada cordiales, sino más bien todo lo contrario, pues ambos pretendían intereses contrapuestos que chocaban entre sí y que hacían imposible una colaboración mutua por el bien de la sociedad española.

En definitiva, eran planos distintos y grupos diferentes los que combatían por la reforma de los estudios en la España de principios del siglo XVIII; escolásticos y modernos fueron polos opuestos que, en su origen, disputaron por la permanencia de la tradición o por la introducción de nuevas ideas científicas y filosóficas. Unas palabras de Manuel Mindán lo aclaran y a la vez nos introducen en el siguiente apartado: "Casi todo el esfuerzo filosófico español de la primera mitad del siglo XVIII se agota en las polémicas entre escolásticos que se aferran a la enseñanza tradicional en las escuelas, y modernos influídos por las filosofías extranjeras. La actitud tradicional está representada principalmente por las Universidades; la preocupación de modernidad por las tertulias y Academias"¹⁰².

II.III.2. El nacimiento de un nuevo pensar. Las tertulias y las academias.

¹⁰² MINDÁN, Manuel: *Andrés Piquer. Filosofía..., op. cit.*, pág. 102.

Como ya se dijo anteriormente, fue durante el reinado del último rey de los Austrias, Carlos II, cuando se produjeron los primeros intentos de renovación cultural en España, plasmados en unos intereses por la ciencia que ya estaba siendo desarrollada allende los Pirineos. Los partidarios de semejante renovación se agruparon, generalmente, en tertulias celebradas en casas particulares, donde discutían sobre aspectos científicos y filosóficos que se situaban al margen de la doctrina oficial proveniente del pensamiento escolástico, y que en último término se constituyeron en el precedente más inmediato de lo que en el siglo XVIII fueron las academias científicas. Así lo refiere Rogelio Blanco: "En recintos privados se reunían colectivos de mentes inquietas con afanes de investigación y conocimiento que prefiguran o anteceden a las futuras academias dieciochescas"¹⁰³.

Las especiales notas que caracterizaban a estas reuniones (rechazo de todo dogmatismo, variedad de temas, libertad de expresión de las opiniones, etc.) hicieron de ellas otro ámbito de comunicación, ajeno al universitario, que determinó el porvenir intelectual español en el siglo XVIII, sin tener que subordinarse a autoridad religiosa alguna, entiéndase, a ninguna orden religiosa: "El no hacer profesión de 'escuela' permite leer y comentar obras modernas que no tenían cabida en el canon de las autoridades escolásticas; allí también es posible discutir, junto a las novedades en filosofía natural, cuestiones de crítica histórica o cultivar el gusto literario, cosas que desconocía el método

¹⁰³ BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio: *La Ilustración en España...*, op. cit., pág. 35.

practicado en las escuelas. A esas academias, fuera del marco autoritario, llegan las noticias provenientes de instituciones parecidas en otras capitales europeas... En lugar de circular a través de las órdenes religiosas y de sus cátedras en las universidades, comienza a funcionar una correspondencia científica entre academias y sociedades de sabios. Los centros de difusión de ideas dejan de ser las universidades de Roma, París, Salamanca, etc., y aparecen en el horizonte Inglaterra y Holanda"¹⁰⁴.

Por tanto, se observa que el movimiento de renovación intelectual español de finales del siglo XVII se inició al margen de toda autoridad religiosa y fuera de las instituciones gobernadas por el tradicionalismo más retardario y anquilosado. A este respecto es fundamental señalar una característica muy particular del proceso de asimilación y asentamiento de este movimiento: me refiero al papel que la Corte desempeñó. Dos personajes destacan sobre el resto: por un lado, la figura del cardenal Portocarrero (cuyo médico Diego Mateo Zapata será en los primeros años del siglo XVIII uno de los más fieles baluartes de la nueva filosofía), que apoyará desde sus cargos la introducción de las modernas ideas; y por otro, la persona de Juan José de Austria, el hijo bastardo de Felipe IV, el cual manifestó una clara receptividad hacia los nuevos impulsos científicos y filosóficos de la modernidad europea; esta inclinación obtuvo su reconocimiento en las dedicatorias que tanto Juan Caramuel como Juan Bautista Juanini le tributaron en sendas obras.

¹⁰⁴ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *Europa y el pensamiento español...*, op. cit., pág. 32.

De la afición de Juan José de Austria por las nuevas tendencias nos da cuenta Abellán en siguiente cita: "Era muy aficionado a la física y a la astronomía, llegando a manejar con destreza algunos instrumentos de observación de esta última; le gustaba asistir a disecciones anatómicas, así como a diversos experimentos químicos, siempre que sus ocupaciones se lo permitían"¹⁰⁵. Y López Piñero va más allá, resaltando el destacado papel que desempeñó en orden a la introducción de la ciencia moderna en España: "Su apoyo es, sin duda, una de las claves explicativas de la pujanza del grupo de 'novatores' y tradicionalistas moderados de Zaragoza"¹⁰⁶.

Los partidarios, así, del movimiento de renovación en España, rechazados por las instituciones universitarias, hubieron de agruparse en tertulias donde poder discutir sobre la nueva ciencia moderna y teniendo a nobles y clérigos como sus auténticos mecenas y valedores: "Es en la última quincena del siglo XVII cuando comprobamos la existencia de una serie de tertulias en las que se cultivan -someramente, es cierto- toda clase de ciencias. Esas tertulias se encuentran ya en Madrid, en Valencia, en Sevilla, en Zaragoza. Es en 1687 cuando Zapata da noticia de una de esas pre-Academias en Madrid y también cuando empieza la que se conoce en Valencia"¹⁰⁷.

En Madrid resaltaron por encima de otras las siguientes cinco tertulias, información que nos viene facilitada por Zapata en su *Censura* introducida al

¹⁰⁵ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 357.

¹⁰⁶ LÓPEZ PIÑERO, José María: *La introducción de la ciencia...*, op. cit., pág. 42.

comienzo de los *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo...* de Alejandro de Avendaño en 1716: la que tenía lugar en casa del marqués de Mondéjar -en la que se discutían sobre todo asuntos relativos a la historia-, la que se celebraba en casa del conde de Salvatierra, la del duque de Montellano -centrada en temas de filosofía natural-, la del marqués de Villena, y la del conde de Montehermoso. No vamos a entrar ahora a considerar cuáles fueron los personajes que participaron en ellas -eso vendrá después-, aunque sí los reseñemos; en las tertulias de Madrid participaron entre otros Diego Mateo Zapata, Gabriel Álvarez de Toledo, Nicolás Antonio, etc.

Valencia fue otro de los lugares donde se celebraban estas reuniones para estudiar, discutir y examinar los sistemas modernos, destacando por su importancia la del Marqués de Villatorcas, cuyo origen se sitúa hacia 1690, la del conde de Alcudia, y la que se reunía en casa de Baltasar Íñigo "para tratar de cuestiones físicas, astronómicas y matemáticas y para realizar experiencias de balística, construir y utilizar telescopios y microscopios, etc."¹⁰⁸. Los principales representantes del foco valenciano fueron Tomás Vicente Tosca y Juan Bautista Corachán, además del Deán de Alicante, Manuel Martí.

Finalmente, en Sevilla la casa de Don Juan Muñoz Peralta era visitada asiduamente por numerosos médicos, farmacéuticos y cirujanos, dando lugar y siendo el origen de la posterior Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla, cuyos estatutos fueron

¹⁰⁷ MARAVALL, José Antonio: *Estudios de la historia...*, op. cit., pág. 321.

¹⁰⁸ PIÑERO, José María: *La introducción de la...*, op. cit., pág. 45.

aprobados por Carlos II en 1700 y ratificados después por Felipe V. Autores relevantes fueron, además de Zapata al que incluimos en el foco de Madrid, Miguel Jiménez Melero, Antonio de Ron, Juan Ordóñez de la Barrera y Salvador Leonardo de Flores.

Vamos a dedicar posteriormente un apartado especial a la Regia Sociedad de Medicina por el destacado influjo que tuvo en el desarrollo de la ciencia y la filosofía modernas en España, cuando nos refiramos a los autores e instituciones que guiaron las corrientes innovadoras en España desde finales del siglo XVII y durante gran parte del XVIII.

Vemos, pues, que estas tertulias se consolidaron como auténticos focos aferrados a los nuevos estudios filosóficos y científicos, y como verdaderos artífices de la renovación intelectual española. Fueron estas tertulias no oficiales, particulares, extrauniversitarias, libres, las que constituyeron en el origen de las futuras academias del siglo XVIII.

Fueron precisamente estas academias las que fomentaron las ciencias y las letras en España desde Felipe V hasta Carlos III, al margen y sin la participación de la Universidad. Ni que decir tiene que el nivel de implantación y progreso de estas nuevas instituciones era inversamente proporcional al de las universidades, que caían poco a poco en el desprecio y la desconsideración por ser los reductos más intransigentes del tradicionalismo escolástico antimoderno. Unas palabras de Alberto Jiménez ilustran esta idea: "El nuevo fomento de las ciencias, las letras y las artes que en España se inició con Felipe V, se afirmó con Fernando VI y culminó con Carlos III, no tuvo lugar en las

Universidades, sino en las muchas instituciones de cultura, ajenas a la vida universitaria, creadas en esos reinados; instituciones cuya autoridad seguía una marcha ascendente, mientras en las Universidades se derrumbaba con rapidez el antiguo y bien merecido prestigio"¹⁰⁹.

El origen de estas academias estaba, pues, en el impulso de la iniciativa particular, que proporcionaba locales y materiales (bibliotecas) para el estudio y el aprovechamiento de los nuevos conocimientos científicos y filosóficos. Al referirse Sánchez Blanco a los parámetros intelectuales del siglo XVII y a su proyección en el Siglo de Oro, dice lo siguiente: "La novedad es más bien de tipo sociológico, puesto que la actividad intelectual y, con más precisión, la discusión filosófica sale del contexto institucional eclesiástico (aulas universitarias y conventos), en el que venía teniendo lugar, y prefiere establecerse en reuniones y círculos frecuentados por laicos, los cuales, además de no estar sometidos a ninguna disciplina de grupo, introducen una curiosidad y un interés intelectual distintos a los que motivaban una filosofía esclava de la teología"¹¹⁰.

Y, estableciendo diferencias entre ambos campos de investigación -Universidad vs. tertulias o academias-, muestra el mismo autor claramente cuáles eran las líneas directrices del pensamiento novator moderno en contraste con la ya tradicional enseñanza escolástica que dominaba sobre todo a las Universidades castellanas. Incorporamos una cita bastante amplia que, en nuestra

¹⁰⁹ JIMÉNEZ, Alberto: *Historia de la Universidad...*, op. cit., pág. 263.

¹¹⁰ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *Europa y el pensamiento español...*, op. cit., pág. 31.

opinión, sirve para cerrar de forma notable este apartado: "Sin embargo, las Academias, al preferir la retórica sobre el silogismo escolástico y la crítica histórica a la prueba de autoridad, acogen a personas cuya actitud no es ni crédula y dogmática, sino predispuesta a contrastar los testimonios y las diferentes opiniones que existen sobre un hecho. Frente a la aridez dogmática que caracteriza el saber de los profesores educados en la escolástica, las Academias cultivan una actitud tolerante y escéptica, aunque no se atreven a esbozar contenidos filosóficos alternativos a los ya existentes, amplían el horizonte cultural y se ocupan de temas históricos y experimentales que solían evitar los cursos universitarios"¹¹¹.

La protección y apoyo decidido de la Corte a estas instituciones propició la creación a lo largo del siglo XVIII de numerosas academias, como fueron la Real Academia de la Lengua, de Medicina, de Historia, etc., así como grandes centros del saber tales como la Biblioteca Nacional.

II.III.3. Un año clave: 1687.

Pretender circunscribir un movimiento intelectual, en nuestro caso concreto el nacimiento de la ciencia moderna en España, a una fecha o años en torno a los cuales se produjo su gran eclosión, puede parecer

¹¹¹ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad...*, op. cit., pág. 257.

algo pretencioso si tenemos en cuenta las innumerables influencias y los distintos contextos que hemos examinado dentro de la configuración de la época en que nos hemos centrado. Sin embargo, y partiendo de la tesis de José María López Piñero, la fecha de 1687 está plenamente justificada como "el momento en el que cristalizó una evolución anterior a nivel privado"¹¹², que, como veremos en el siguiente apartado, contó con la participación de grandes intelectuales españoles que prepararon el camino a los autores modernos denominados 'novatores'.

Piñero justifica esta fecha por haberse producido en ella tres hechos o acontecimientos que configuraron la puesta en marcha 'oficial', 'pública', de la nueva ciencia en nuestro país. El primero de estos hechos fue el siguiente: "Dio sus primeras señales de existencia el grupo renovador de Zaragoza"¹¹³. Por entonces numerosos centros médicos mostraron una gran aceptación y apertura hacia los nuevos saberes químicos y anatómicos, como fueron el hospital de los franciscanos o el Hospital de Nuestra Señora de Gracia. Pero fue la Universidad la que más abierta se mostró ante los nuevos avances, destacando como figura más representativa JOSÉ LUCAS CASALETE, catedrático de medicina que se opuso al galenismo tradicional criticando algunos aspectos como el de la utilización de las sangrías para lograr las curaciones de los enfermos, y basándose en las teorías iatroquímicas modernas¹¹⁴. Por ello recibió duras

¹¹² LÓPEZ PIÑERO, José María: *La introducción de la...*, op. cit., pág. 63.

¹¹³ *Ibidem*, pág. 64.

¹¹⁴ Para conocer las bases de este movimiento moderno puede consultarse el magnífico artículo de José María LÓPEZ PIÑERO: "El primer sistema médico moderno: la iatroquímica de la segunda mitad del siglo XVII", en *Rev. Medicina Española*, 67 (1972).

críticas, ejemplarizadas en Nicolás Moneva y Nicolás Francisco San Juan y Domingo.

Fue en 1687 cuando aparecieron en Zaragoza dos obras significativas de la renovación científica en España: la primera de ellas del propio Casalet, titulada *Duae controversiae*, y la segunda del médico navarro FRANCISCO ELCARTE, seguidor de las enseñanzas del anterior, *Statera medicinae selectae*.

En este ambiente renovador hubo un personaje que participó muy activamente en el proyecto modernizador español; no fue otro que Juan Bautista JUANINI, médico italiano que recaló en España al servicio de Juan José de Austria. Iatroquímico convencido, de él ha dicho López Piñero: "Dentro de la renovación científica española, el papel de Juanini no puede ser más relevante"¹¹⁵; y de su obra *Discurso político, y phísico* (Madrid, 1679) afirma: "Fue la primera obra médica plenamente 'moderna' que se publicó en España"¹¹⁶. Seguidor y partidario de las nuevas tendencias, incorporó en sus estudios todos los adelantos científicos para darlos a conocer en España, si bien rehusó hacer referencia expresa pública a la situación de atraso que padecía el país.

El segundo acontecimiento para poder hablar del año 1687 se basa en el hecho de que fue cuando el grabador Crisóstomo MARTÍNEZ (Valencia 1638- Flandes 1694) fue enviado a París, al Colegio de Montaigu, apoyado económicamente por las autoridades y la universidad valenciana, para realizar un atlas anatómico;

¹¹⁵ LÓPEZ PIÑERO, José María: *La introducción de la...*, op. cit., pág. 74.

a pesar de quedar inconcluso, la importancia y el papel desempeñado por la obra microscópica de Martínez fue de gran relevancia, siendo sus láminas reimprimadas posteriormente en numerosas ocasiones en el país vecino a lo largo del siglo XVIII, y representando para el ambiente médico español un notable impulso hacia la renovación de los saberes anatómicos modernos.

Y, finalmente, quizás el hecho más relevante ocurrido en 1687 fue la aparición de la obra titulada *Carta filosófica, médico-chymica* de Juan de Cabriada, obra que "merece ser considerado como el auténtico manifiesto de la renovación en nuestro país de la medicina y de los saberes químicos y biológicos con ella relacionados"¹¹⁷.

Valenciano de nacimiento, Cabriada ya afrontó en esta obra de 1687 todos los 'postulados del pensamiento ilustrado español'¹¹⁸, sirviendo de base al posterior desarrollo del movimiento innovador español. Así, reclama de los seguidores del pensamiento tradicional una mayor atención a los nuevos descubrimientos cuando dice: "Suele el Ingenio Curioso deleitarse con la Sabiduría de un Secreto cuando lo alcanza o está en paraje de conseguirlo; pero hay Entendimientos tan groseros que sólo con la ignorancia ciega se recrean"¹¹⁹. Y no duda en hacer patente los adelantos y descubrimientos que los nuevos tiempos están consiguiendo, superando los conocimientos tradicionales: "Yo considero a los Escritores Modernos como a un

¹¹⁶ *Ibidem*, págs. 74-75.

¹¹⁷ *Ibidem*, pág. 102.

¹¹⁸ Así es como los he denominado en el apartado 1 del presente capítulo.

Muchacho puesto sobre los hombros de un Gigante, que aunque de poca edad, vería todo lo que el Gigante y algo más. Pues a este modo, los Escritores Modernos, puestos sobre los Escritos de los Antiguos, han visto aquello y algo más”¹²⁰.

Cabriada tiene muy claro cuáles deben ser las parámetros que guíen el conocimiento físico de la realidad, con qué recursos debe afrontarse el descubrimiento de la naturaleza: “El conocimiento de las cosas por sus causas siempre ha sido el más fundamental y científico, según buena Razón y según la Doctrina de Aristóteles. Que éste no se tiene sin la libertad en el filosofar es indudable para con los Doctos; como también que esta rica y preciosa Margarita no se halla ni puede hallar sólo por dichos de otros ni lección de Libros (aunque éstos ayudan mucho), pero sí por la Razón y Experiencia, que son los dos seguros Fundamentos de las Ciencias Naturales”¹²¹.

Así, la razón y la experiencia, y no el recurso a los argumentos de autoridad, son las bases para un correcto saber en las cosas naturales: “Consuélome por último que si esta Carta o Escrito saliere de tu poder el que la leyere hallará que deseo mostrarme más amante de la ‘Razón’ que de lo contemplativo; más de la ‘Utilidad’ que de la Autoridad; más del ‘Bien Común’ que del Aplauso; que no escribo lisonjas, sino lo más verosímil; que atiendo a curar mejor la dolencia del Enfermo que a regalar la vana curiosidad de los oídos; que a la vista del Respeto, no se esconda la Sabiduría; ni se haga

¹¹⁹ CABRIADA, Juan de: *Carta filosófica, médico-chymica*, 1687, pág. 38-39.

¹²⁰ *Ibidem*, pág. 152.

¹²¹ *Ibidem*, pág. 11.

opinable lo que tuvo por principios evidentes la experiencia"¹²².

Todo este edificio que Cabriada pretende levantar contra el atraso científico que padecía nuestro país resultaba imposible si no había libertad de pensamiento, libertad de expresión del pensamiento, base para la implantación de los nuevos descubrimientos. Así lo refiere el propio Cabriada: "Uno de los mayores impedimentos que yo hallo para el adelantamiento de la Medicina (y lo mismo de otras Ciencias Naturales) es ir atados a Secta y Autores determinados. Han menester sus Profesores la libertad filosófica,..."¹²³. Una libertad que ha de estar al servicio de la verdad y por encima de ataduras sectaristas: "Pero quien desea que en Puntos de tanta importancia se aclare la Verdad y que se destierren las Nieblas que con servil sujección han tiranizado por tanto Tiempo al Entendimiento la dulzura de la Libertad, para poderlo conseguir ha de comenzar a procurarlo sin el Respeto de las Atenciones Humanas (Rémoras muchas veces para conseguir tan alto fin) y aun pisando sus intereses"¹²⁴.

En su infatigable lucha por encontrar la verdad, Cabriada no dudó en hacer una apologética defensa en favor de la novedad: "¿Por ventura lo nuevo está negado de la Verdad? ¿Qué culpa tendrán las opiniones por nuevas? ¿Y cuál PRUDENTE no repudia un Antiguo sentir si conoce (o puede conocer por la lección de los Modernos) de las nuevas Experiencias que está engañado?"¹²⁵.

¹²² *Ibidem*, pág. 5.

¹²³ *Ibidem*, pág. 101.

¹²⁴ *Ibidem*, pág. 228.

¹²⁵ *Ibidem*, pág. 19.

Se puede comprobar en las anteriores citas el drástico giro que Cabriada intentó introducir en los conocimientos científicos y filosóficos, una vez declarado el atraso que España padecía en estos saberes. Quien mejor, en este sentido, resume sus pretensiones fue el mismo Cabriada al final de su obra; es una cita larga, pero que compendia las inquietudes intelectuales del propio autor y, en general, del movimiento novator español: "Sólo mi Deseo es: que se adelante el Conocimiento de la Verdad; que sacudamos el Yugo de la Servidumbre Antigua para poder, con Libertad, elegir lo Mejor; que abramos los Ojos para poder ver la Amenas y Deliciosas Provincias qque los Escritores Modernos, Nuevos Colones y Pizarros, han descubierto por medio de sus Experimentos, así en el MACRO como en el MICROCOSMO; y que sepamos que hay otro Nuevo Mundo; esto es, otra Medicina más que la Galénica, y otras firmísimas HIPÓTESIS sobre que poder filosofar"¹²⁶.

Con toto ello, tenemos claro que la referencia a la obra de Cabriada como testimonio patente del movimiento de renovación en España a finales del siglo XVII responde exactamente a la realidad, pues de su escrito se deduce su intención de romper, o al menos, superar los conocimientos tradicionales que paralizaban científicamente a nuestro país, abogando por la libertad en el pensar y por la búsqueda de la verdad más allá de los argumentos de autoridad que hasta ese momento operaban.

Concluimos, pues, la referencia a los acontecimientos que determinaron la fecha de 1687 como clave en la interpretación del proceso de introducción de

¹²⁶ *Ibidem*, pág. 230.

la ciencia moderna en España; el primer paso público de los nuevos pensadores estaba dado, quedando sólo su confirmación con la aparición de otros muchos novatores que rematasen la labor emprendida en el siglo XVII. François López ha descrito así este momento: "En el edificio de la cultura hispánica aparecían las primeras grietas. Empezaban a enfrentarse dos filosofías, dos visiones del mundo: una de ellas, vuelta hacia el pasado, la otra atreviéndose ya a mirar hacia el futuro"¹²⁷.

II.III.4. Los primeros autores modernos españoles.

Teniendo como meta e intención primordial el encuadrar cronológica e intelectualmente a Juan de Nájera en el desarrollo y el proceso de introducción de la ciencia y la filosofía modernas en España, nos parece indispensable realizar un recorrido, somero, eso sí, de aquellos pensadores españoles que ya a lo largo del siglo XVII manifestaron una cierta ruptura con los parámetros que, dentro de la tradición filosófica española, dominaban el ambiente científico en nuestro país. Tratándose de ello, pues, no podemos detenernos en un estudio exhaustivo de todos los autores, sino, por el contrario, en una sucinta descripción de los mismos y las líneas de pensamiento que derivaron en una concepción de la ciencia y la filosofía en España bastante diferente de la que por entonces gobernaba en el panorama cultural español.

¹²⁷ LÓPEZ, François: *Juan Pablo Forner y..., op. cit.*, pág. 54.

Los autores a los que nos vamos a referir son GABRIEL HENAO, LUIS RODRÍGUEZ DE PEDROSA, SEBASTIÁN IZQUIERDO, JUAN CARAMUEL e ISAAC CARDOSO.

Gabriel HENAO (1611-1704) mostró muy pronto un gran interés por las doctrinas racionalistas de Renato Descartes, si bien su conocimiento no fue a partir de las fuentes, sino basado en las noticias que le llegaban a partir de autores extranjeros, como Carleton o Bona Spes. El interés principal de Henao se centró en aquellos puntos en que Descartes entraba en conflicto con las doctrinas tradicionales católicas, por ejemplo en el caso de las especies eucarísticas, del que en posteriores capítulos nos ocuparemos. Su obra, *De Sacramento Eucharistiae*¹²⁸, es fiel prueba de ello.

Luis RODRÍGUEZ DE PEDROSA (Lisboa 1599-Salamanca 1673) también participó activamente de las nuevas ideas modernas europeas. Portugués de nacimiento, pronto recaló en Salamanca, donde ocupó una cátedra de Medicina. En sus obras¹²⁹ dio muestras de haber leído a autores modernos como Gassendi, mostrándose abierto partidario del atomismo moderno al afirmar que los cuerpos se componen de los cuatro elementos simples, y no de la materia y forma aristotélica, rehusando del hilemorfismo aristotélico en esta cuestión. Así lo confirma Ramón Ceñal: "Pero donde Rodríguez de Pedrosa sigue decididamente el partido de los Novatores es en la cuestión de la constitución de los cuerpos"¹³⁰. La

¹²⁸ Publicado en 1655.

¹²⁹ Su única obra publicada fue *Selectarum Philosophiae et Medicinae Difficultatum, quae a Philosophis vel omittuntur, vel negligentius examinantur, tomus primus*, que vio la luz en Salamanca en el año 1666.

¹³⁰ CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España...*, op. cit., pág. 25.

relevancia del papel desempeñado por Pedrosa tiene mayor importancia si consideramos que tuvo lugar al frente de una cátedra de Medicina en la Universidad, entonces fiel paladín del tradicionalismo más intransigente.

Uno de los pensadores españoles más importantes del momento fue el jesuita Sebastián IZQUIERDO, nacido en Alcaraz, provincia de Albacete, en 1601, y muerto en Roma en 1681. Interesado por el arte de la combinatoria, publicó su obra *Pharus Scientiarum*¹³¹, donde muestra su conocimiento de las nuevas ideas, manifestado su animadversión hacia el sectarismo y mostrándose partidario de la libertad en el pensar, intentando encontrar un método único y nuevo que guíe el desarrollo de todas las ciencias, método basado en las matemáticas¹³². Así lo resume Sánchez Blanco: "Intenta encontrar un equilibrio entre el apriorismo lógico y la inducción experimental"¹³³. De la importancia y relevancia del papel de Izquierdo nos ha dicho Navarro Brotóns lo siguiente: "En el panorama muy conservador de la literatura filosófica peninsular del siglo XVII, esta obra presenta un evidente interés por los elementos parcialmente renovadores que contiene; destaquemos, en este sentido, la afirmación de la importancia de la observación y el experimento como base del conocimiento

¹³¹ Lyon, 1659.

¹³² Un interesante estudio de la obra de Izquierdo puede verse en el artículo de Ramón CEÑAL: "El P. Izquierdo y su '*Pharus Scientiarum*'", en *Revista de Filosofía*, año 1, Madrid, 1942, nº 1, págs. 126-154. Igualmente en FUERTES HERRERO, José Luis: *El arte general del saber en Sebastián Izquierdo. Estudio del 'Pharus scientiarum' (1659)*. Ediciones de la Univ. de Salamanca, 1980.

¹³³ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad...*, op. cit., pág. 17.

científico y la inclinación hacia el 'mos geometricus' en el desarrollo y exposición de la filosofía"¹³⁴.

Sin duda alguna los autores más conocidos en este período fueron Isaac Cardoso y Juan Caramuel. Isaac CARDOSO, nacido en Portugal en 1615 y muerto en Venecia en 1680, ejerció su profesión médica en Valladolid y Madrid hasta que, por ser acusado de judaizante, huyó a Venecia.

Cardoso fue un gran conocedor de las doctrinas filosóficas modernas en todos sus campos, mostrando su aprecio por el atomismo (siguiendo en ello a Pedro Dolese, Maignan o Gassendi) en las cuestiones físicas¹³⁵ y despreciando los planteamientos hilemórficos aristotélicos y las actitudes escolásticas anteriores. Su principal obra fue *Philosophia Libera*, publicada en Venecia en 1673, donde hace fiel profesión de partidario de libertad en el pensar y plantea una total confianza en la evidencia que se logra por la experiencia dentro del conocimiento de la realidad. Sin dejar de atender a sus convicciones religiosas, Cardoso intentó conciliarlas con las nuevas y modernas ideas científicas, pasando por un auténtico atomista en la concepción física del mundo corpóreo. Sánchez Blanco resume así la aportación de la *Philosophia Libera* de Cardoso: "... la cual reclama para el filósofo la potestad de abandonar la pauta marcada por los jefes de escuela y de elaborar una síntesis propia de

¹³⁴ NAVARRO BROTONS, Víctor: "Los jesuitas y la renovación...", en *Studia Historica...*, op. cit., pág. 30.

¹³⁵ Para examinar más detenidamente las cuestiones físicas en la obra de Cardoso, puede verse el capítulo VIII, titulado "La física del eclecticismo", de QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción...*, op. cit., pág. 251 y ss.

las doctrinas filosóficas. El principio de libertad equivale a doptar una actitud selectiva, escogiendo lo mejor de las escuelas del mundo antiguo o de la misma escolástica, y también a armonizar la filosofía y ciencia poscartesianas con el pensamiento clásico"¹³⁶.

Terminamos haciendo también una breve referencia a la persona y el pensamiento de Juan CARAMUEL (Madrid 1606-Vigevano 1682). Como monje cisterciense, enseñó Teología en Alcalá hasta que en 1638 se trasladó a Lovaina, donde hizo frente a las teorías jansenistas.

De amplia producción escrita, Caramuel gozó de los privilegios que le proporcionó el haber salido de España, donde la libertad filosófica permanecía atenazada por la sumisión al pensamiento tradicional aristotélico. De entre sus numerables obras, podemos destacar algunas: *Rationalis et realis philosophia* (1642), *Theologia moralis* (1643), *Mathesis audax* (1644), *Theologia rationalis* (1654), *Theologia fundamentalis* (1651, 1656 y 1657), *Theologia intentionalis* (1654), etc.

Dada la gran fama que alcanzó en vida, mantuvo numerosa correspondencia con destacados pensadores, científicos y filósofos europeos del momento, como fueron Pierre Gassendi, Mersenne (el confidente de Descartes), Atanasio Kircher, o el propio Descartes¹³⁷. Su

¹³⁶ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad....*, op. cit., pág. 136.

¹³⁷ Sobre la numerosa correspondencia que mantuvo con Kircher, puede verse el artículo de Ramón CEÑAL: "Juan Caramuel, su epistolario con Atanasio Kircher", en *Revista de Filosofía*, CSIC, Madrid, 1953, año XII, nº 44, págs. 101-147.

Un buen estudio sobre la vida y obra de Caramuel es el libro de Julián VELARDE LOMBRAÑA: *Juan Caramuel, vida y obra*. Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1989.

faceta como matemático es quizás la más conocida, habiendo desarrollado el cálculo de los logaritmos¹³⁸. Su obra *Mathesis biceps vetus et nova* (1670) es la más clara muestra de la necesidad de incorporar el método matemático a todas las ramas del saber humano. De la relevancia de sus escritos y conocimientos, ha dicho López Piñero: "Fue de esta manera uno de los primeros puentes de comunicación entre las corrientes modernas europeas y el ambiente científico español en lo relativo a cuestiones matemáticas, astronómicas y físicas"¹³⁹.

Desde el punto de vista filosófico, Caramuel siguió con gran admiración la producción de Descartes; ello no le llevó, en cambio, a una aceptación ciega y sumisa de sus teorías, sino que por el contrario rechazó algunos de sus planteamientos, como fueron las ideas innatas y el puro mecanicismo promovido por Descartes al reducir todas las cosas a la extensión, sin renunciar Caramuel a encontrar un principio activo en los seres. La física para él era filosofía natural, cuya concepción rompía abiertamente con los principios clásicos que por entonces dominaban intelectualmente en España. Se opuso, así, a las doctrinas aristotélicas, y muy particularmente, a la teoría hilemórfica para explicar la composición de los cuerpos naturales, inclinándose hacia el atomismo fundamentalmente de Pierre Gassendi. Así califica Abellán su impronta en la cultura española del seiscientos: "Lo que es evidente es que el filósofo español siente el espíritu innovador de la nueva época y toda su obra alienta bajo dicha inspiración... En

¹³⁸ Sobre este punto concreto puede verse el artículo de José SÁNCHEZ PÉREZ: "La Matemática", en *Estudios sobre la ciencia española del siglo XVII*. Gráfica Universal, Madrid, 1935, págs. 597-634.

cualquier caso, este hombre supone una primera reacción contra la escolástica y un decidido adversario del aristotelismo"¹⁴⁰.

Con el repaso a la obra de Juan Caramuel concluimos el examen de los que fueron los primeros autores españoles a los que se les puede considerar modernos; un grupo que sin constituirse en auténticos artífices (eso vendrá después) de la renovación intelectual española, sin embargo colaboraron activamente en el asentamiento de las bases ideológicas que posteriormente se desarrollarían de forma clara en pleno siglo XVIII. Así los ha caracterizado Blanco Martínez: "El grupo de los 'novatores'... no era un colectivo radicalizado y su tarea intelectual se dirigía más bien a las ciencias físicas o aplicadas, aquéllas en las que las teorías hilemorfistas no eran suficientemente aplicables... Este grupo no es propiamente ilustrado ni por la ubicación histórica ni por los contenidos de sus planteamientos, si bien sentaron las bases y los planteamientos filosóficos necesarios para favorecer la llegada de los ilustrados"¹⁴¹.

II.III.5. El foco de Madrid.

¹³⁹ LÓPEZ PIÑERO, José María: *Ciencia y técnica...*, op. cit., pág. 437.

¹⁴⁰ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 336.

¹⁴¹ BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio: *La ilustración en España...*, op. cit., pág. 197.

En los sucesivos apartados de este capítulo vamos a hacer una referencia, de nuevo breve, a los pensadores españoles que participaron activamente en las tertulias extrauniversitarias en que se discutía sobre las nuevas ideas en filosofía y en ciencia. Es necesario advertir que el criterio para situar a los distintos autores en los diferentes focos no ha sido en ningún momento el lugar de nacimiento, como podría esperarse, sino que se ha tenido en cuenta el lugar desde el cual ellos afrontaron el estudio y difusión de las ideas modernas.

En cuanto a los autores modernos novatores que conformaron el grupo de Madrid, tenemos que hacer referencia, en primer lugar, a NICOLÁS ANTONIO, a GABRIEL ÁLVAREZ DE TOLEDO Y PELLICER, y finalmente, a DIEGO MATEO ZAPATA.

Nicolás ANTONIO nació en Sevilla en 1617; durante su juventud estudió Humanidades, Teología y Leyes en su ciudad natal y en Salamanca, dedicándose al estudio y recopilación de material para la que sería su gran obra *Bibliotheca Hispana, Vetus* (1696, póstuma) *et Nova* (1672). Translado a Roma como representante del Rey, murió en dicha ciudad en 1684.

En la primera de ellas incluyó toda la producción literaria española desde la antigüedad hasta el Siglo de Oro; la segunda fue escrita en forma de compendio, introduciendo numerosos índices que facilitan de manera admirable la búsqueda de cualquier autor. De este escrito ha dicho el profesor Abellán: "La obra es un

verdadero monumento de nuestra historia literaria nacional”¹⁴².

El segundo autor resaltable es el poeta Gabriel ÁLVAREZ DE TOLEDO Y PELLICER (1662-1714), que fue el primer bibliotecario del rey Felipe V. Su inclusión dentro de los círculos de eruditos modernos madrileños está justificada por la importancia de la que fue su gran obra, *Historia de la Iglesia y del mundo*¹⁴³, publicada en 1713 en Madrid.

Álvarez de Toledo se sitúa claramente dentro de los parámetros físicos de la modernidad europea, pues pretende dar una visión nueva del libro del Génesis partiendo de las teorías atomistas. El texto consta de dos partes, en las que explica, primero, desde la Creación hasta la aparición de Adán y Eva en el paraíso, y después, desde el pecado de aquél hasta la llegada del diluvio. Como ya se ha dicho, Toledo se mostró partidario de las nuevas teorías atomistas, hablando así de los átomos: “La materia del mundo sensible era en el principio una masa confusa de imperceptibles cuerpecillos que fueron término primitivo de la acción creativa de la sustancia material. Eran éstos diferentes en sus figuras, y por ellas, mediante el movimiento, capaces de formar los mixtos que habían de contener esta fábrica tan variada como hermosa”¹⁴⁴. Se puede observar, pues, que Toledo renuncia a la explicación tradicional del cómo se producen los cuerpos,

¹⁴² ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 358.

¹⁴³ El título continúa así: ..., que contiene sus sucesos desde su creación hasta el diluvio.

¹⁴⁴ ÁLVAREZ DE TOLEDO, Gabriel: *Historia de la Iglesia y del mundo*, 1713, pág. 12. Citado por José Luis ABELLÁN: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 361.

rehusa de la explicación hilemórfica aristotélica, y se sitúa en el ámbito físico de los átomos; unos átomos que además son diferentes, es decir, se adhiere al atomismo heterogéneo de Emmanuel Maignan, a partir del cual lo creado se produce por la unión y mezcla de los átomos indivisibles.

Sobre la relevancia de la obra de Álvarez de Toledo ha reseñado Abellán: "En general, la obra de Álvarez de Toledo tiene un interés bastante mayor del que hasta ahora se le ha prestado: por un lado, es una manifestación del racionalismo sensista de que hacen gala los atomistas; pero, por otro, tiene reflexiones e ideas muy próximas al existencialismo moderno"¹⁴⁵.

Pero, sin duda alguna, el autor español más relevante del foco madrileño fue Diego MATEO ZAPATA (1664-1745). Nacido y muerto en Murcia, estudió medicina en Alcalá y pronto pasó a ejercer su profesión. Partidario en principio del galenismo médico, en favor del cual publicó su obra *Verdadera apología en defensa de la medicina racional filosófica, y debida respuesta a los entusiasmos médicos que publicó en esta Corte D. José Gazzola Veronense, archisoplón de las estrellas*¹⁴⁶, pronto se inclinó intelectualmente hacia las posiciones avanzadas del movimiento renovador español, publicando una 'Censura'¹⁴⁷ en 1716, y su obra póstuma *Ocaso de las formas aristotélicas* (1745). Decisiva fue su participación en el desarrollo e implantación de la Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla, a la

¹⁴⁵ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 361.

¹⁴⁶ Madrid, 1690.

¹⁴⁷ Incluida a modo de prólogo en los *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo...*, de Avendaño.

que impulsó desde sus altos cargos en la Corte¹⁴⁸, y de la que fue presidente en 1702. Acusado en 1721 de judaizante, fue procesado por el Santo Tribunal de la Inquisición de Cuenca¹⁴⁹, siendo recluido durante un año en la cárcel y confiscándole la mitad de sus bienes¹⁵⁰.

Desde el punto de vista de la introducción de la ciencia moderna en España, Zapata fue uno de los más influyente durante las primeras décadas del siglo XVIII. Declarándose seguidor del francés Emmanuel Maignan, rehusó del apellido de 'cartesianos' con que los tradicionalistas atacaban a los novatores. Siguió de cerca los pasos del atomismo moderno, rechazando de plano el papel de la teoría hilemórfica aristotélica en la constitución de los mixtos; para ello no dudó en traer a colación numerosos nombres de otros pensadores que habían negado esas formas aristotélicas, como fueron Boyle, Bacon, Rohault, Le-Grand, Bayle, Maignan, Gassendo, Duhamel, Etmullero, Melero, Cabeo, Caramuel, etc.¹⁵¹.

Como todo moderno que se preciara, Zapata hizo profesión de una total libertad de pensamiento, base

¹⁴⁸ Fue él precisamente el que envió a la Sociedad sevillana la Real cédula de Felipe V por la que se confirmaban sus estatutos. La carta que acompaña a la noticia puede consultarse en el artículo de Francisco de LAS BARRAS DE ARAGÓN: "La Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla, y el Doctor Cervi", en *Boletín de la Universidad de Madrid*. Año II, nº IX, julio 1930.

¹⁴⁹ Para comprobar el Auto de Fe del proceso, puede verse la obra de Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Hechos y figuras del siglo XVIII español*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1973, págs. 185 y ss.

¹⁵⁰ Una interesante biografía sobre Zapata puede verse en el libro de François LÓPEZ: *Juan Pablo Forner...*, op. cit., pág. 44, nota a pie de página nº 19. Además, VILAR RAMÍREZ, Juan B.: "El Dr. Diego Mateo Zapata (1664-1745). Medicina y judaísmo en la España moderna", en *Mvrgetana*, CSIC, Acad. Alfonso X El Sabio, nº 34, 1970, págs. 5-44.

¹⁵¹ Cfr. QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía...*, op. cit., pág. 230 y ss.

para la posibilidad de desarrollar una filosofía constructiva y sin ataduras doctrinales. En su pretensión de elevar el conocimiento y de lograr encontrar la verdad, el murciano siguió las directrices del eclecticismo, intentando conciliar las nuevas ideas con la tradición. En las cuestiones meramente filosóficas, Zapata declaró su negativa a aceptar el argumento de autoridad, siempre que su razón le indicase otro dictamen; en este sentido, afirma Ceñal que sus rebeldías "no significan, al menos en estos primeros decenios del ochocientos (sic), la actitud anti-católica y secularizante que es nota dominante de ese progresismo en las otras naciones"¹⁵².

Como todos los modernos españoles, permaneció al margen de la puesta en cuestión de los artículos de fe y los dogmas, separando los temas religiosos de los filosóficos.

Las referencias al papel desempeñado por Zapata en el proceso de introducción de la filosofía moderna en nuestro país han sido muchas y muy elogiosas; asumiendo particularmente todas ellas, las ejemplificamos en la siguiente: "La erudición de Zapata es grandísima y da muestras de conocer muy bien todo el movimiento filosófico europeo. Zapata es, sin duda alguna, el alma de todo el movimiento hacia la filosofía moderna en España en el primer tercio del siglo XVIII"¹⁵³.

¹⁵² CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España...*, op. cit., pág. 35.

¹⁵³ MINDÁN, Manuel: "Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII", en *Revista de Filosofía*. Año XVIII, Madrid, 1959, nº 68, pág. 476.

Sin embargo, y ese es nuestro propósito en el presente trabajo, tenemos que decir que tanta importancia, al menos, como la de Zapata tuvo la obra y el pensamiento de Juan de Nájera, su colega, amigo y copartícipe de la polémica entre escolásticos y novatores a principios del siglo XVIII.

II.III.6. El foco de Valencia.

También Valencia representó un importante, quizás el mayor, baluarte en la incorporación de España a los nuevos conocimientos científico-filosóficos. En sus tertulias participaron activamente muchos intelectuales españoles, entre los que vamos a destacar dos, TOMÁS VICENTE TOSCA y JUAN BAUTISTA CORACHÁN, sin olvidar tampoco a otros como Juan Bautista Berni, Jaime Servera Manuel Martí, Andrés Piquer o el mismo Gregorio Mayáns y Siscar, que por el límite que nos hemos trazado en el presente trabajo caen fuera ahora de nuestra consideración.

Tomás Vicente TOSCA (1651-1723) era natural de Valencia y formó parte del Oratorio de San Felipe Neri. Su labor a la cabeza de los renovadores españoles en la época que nos ocupa fue ingente, publicando varias obras y trabajando decididamente por sacar al país del aislamiento cultural en que el pensamiento escolástico le había sumido.

Reconocido físico y matemático, publicó entre 1707 y 1715 su obra *Compendio Matemático* en nueve volúmenes. En ella, y con fines claramente didácticos, Tosca mostraba los avances científicos modernos, inclinándose hacia las tesis mecanicistas. Especial mención merece el hecho de que Tosca reseñe e incorpore las aportaciones de autores españoles como Izquierdo, Caramuel, Zaragoza, "expresión elocuente del esfuerzo de los 'novatores' valencianos por considerar, en la medida de lo posible, la tradición científica propia"¹⁵⁴. Astronomía, física, mecánica, óptica, son algunos de los temas que Tosca expuso en su *Compendio*. De él ha dicho Navarro: "Ciertamente, el mérito del *Compendio* de Tosca no reside en su originalidad, sino en haber intentado reunir en un compendio los conocimientos científicos de la época, y exponerlos con extraordinaria claridad, en atención a la época en que fue escrito"¹⁵⁵; y en otro lugar afirma: "Con todo, cumplió un importante papel de introducción y difusión en el ambiente valenciano y español entre un público amplio está redactada en castellano- de muchos de los conocimientos surgidos de la revolución científica, expuestos según los ideales explicativos de la ciencia moderna: la matemática como lenguaje, y la observación y la experiencia como criterios metodológicos"¹⁵⁶.

Su trabajo filosófico lo expuso en su *Compendium Philosophicum*, publicado en 1721 y reeditado en 1754, en cinco volúmenes. Prácticamente un tercio de la obra está dedicada a la filosofía natural: física,

¹⁵⁴ NAVARRO, Víctor: "Descartes y la introducción...", en *La filosofía de Descartes...*, op. cit., pág. 241.

¹⁵⁵ NAVARRO, Víctor: "La renovación de las ciencias...", en *Asclepio*, op. cit., pág. 371.

elementos, cosmología, plantas, animales, etc., mientras que el resto se ocupa de la lógica y de la metafísica. Conceptualmente, Tosca se sitúa en el atomismo de Gassendi, negando distinta magnitud, figura y movimiento en los átomos, como lo proponía, por ejemplo, Maignan. En cuanto a las distinciones metafísicas de los tradicionales, Tosca se ocupa de ellas y no les niega cierta validez, aunque sí los reduce al ámbito metafísico y, por ello, carecen de relevancia a la hora de explicar los procesos naturales. En los asuntos de medicina, el valenciano da muestras de conocer los adelantos producidos en la fisiología moderna, exponiendo así de forma clara la circulación de la sangre y trayendo numerosas autoridades para justificar sus opiniones.

Como todos los novatores, sin dejar de ser escolástico ni renunciar a aquello en lo que habían sido educados, Tosca profesó un claro eclecticismo, abogando por la libertad de pensamiento, sobre todo en asuntos de física, e inclinándose hacia la doctrina moderna (atomismo) más que hacia otras. En palabras de Ceñal: "Escolástico por el método, escolástico en la solución de cuestiones muy fundamentales; pero con gran anchura de alma para emanciparse sin escrúpulos del viejo magisterio, cuando su propia razón o la autoridad de los nuevos sabios le dictan un opinar distinto"¹⁵⁷.

En definitiva, compartimos la opinión de Navarro, a propósito del *Compendium Philosophicum* de Tosca: "En conjunto, esta obra se puede enmarcar en el proceso de renovación de la enseñanza de la filosofía

¹⁵⁶ NAVARRO, Víctor: "El cultivo de las matemáticas...", en *Contra los titanes...*, op. cit., pág. 146.

¹⁵⁷ CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España...*, op. cit., pág. 57.

natural que tuvo lugar en muchas Universidades de Europa, a partir de la segunda mitad del siglo XVII bajo la influencia del cartesianismo y la física pre-newtoniana"¹⁵⁸.

Y el segundo autor relevante en Valencia fue Juan Bautista CORACHÁN (1661-1741), natural de esta provincia y donde estudió artes y teología. Desde finales del siglo XVII hasta la fecha de su jubilación (1724), ocupó la cátedra de matemáticas en la universidad valenciana.

Autor de numerosas obras¹⁵⁹, de ellas debemos destacar dos fundamentalmente, ambas redactadas en 1690, aunque no fueron publicadas hasta 1747 en que el empeño de Mayáns y Siscar obtuvo sus frutos. La primera de ellas tiene por título *Rudimentos filosóficos, o idea de una filosofía muy fácil de aprender*; en el 'Prefacio' ya denuncia Corachán el estado en que se encuentran los estudios universitarios de esta forma: "Entre los innumerables libros de Filosofía que reconoce el Orbe Literario, apenas se halla uno que le puede entender quien no ha cursado las Escuelas, porque como está reducida la Filosofía a tantas precisiones, formalidades

¹⁵⁸ NAVARRO, Víctor: "Descartes y la introducción...", en *La filosofía de Descartes...*, op. cit., pág. 243.

Igualmente dedica el mismo autor un artículo completo a estudiar la obra filosófica de Tosca; véase NAVARRO BROTONS, Víctor: "El Compendium Philosophicum (1721) de Tosca y la introducción en España de la ciencia y la filosofía modernas", en *La ilustración española...*, op. cit., págs. 51-70.

¹⁵⁹ Entre ellas una *Arithmetica demonstrata theoricopráctica* (1699), un *Memorial a la Ciudad de Valencia* (1702), o unos *Apuntamientos para las constituciones que se han de hacer en la insigne Universidad de Valencia en lo tocante a las Metamáticas* (1704 ó 1707).

y cuestiones escolásticas, ajenas de ordinario del trato y conversación común, sólo quien ha empleado mucho tiempo en disputas podrá, pero no sin dificultad, entenderlas"¹⁶⁰. Habiendo propuesto estudiar la filosofía racional, física y ética, sin embargo en el desarrollo de la obra sólo se ocupa de la lógica o filosofía racional, haciendo una descripción-definición de los conceptos que él considera fundamentales, como el signo, el nombre, la definición, la división, las proposiciones, etc., terminando en el universal. Corachán, pues, pretendió con este escrito formalizar los grandes conceptos filosóficos para que toda la gente pudiera acceder a los beneficios que proporcionaba la filosofía.

En cualquier caso, su obra más importante fueron los *Avisos de Parnaso*. Es un escrito en que Corachán, ideando un encuentro en el templo de Apolo en el monte Parnaso, da claras muestras de un conocimiento profundo y exhaustivo de todas las teorías científicas y filosóficas que por entonces ya imperaban en Europa. Pensadores como Kircher, Honorato Fabri, Boyle, Demócrito, Descartes, etc., aparecen asiduamente en el texto de Corachán. La postura filosófica del autor es claramente moderna, renovadora, presentando la experiencia como el criterio decisivo a la hora de dilucidar los asuntos físicos, marginando la autoridad de los antiguos y las especulaciones metafísicas. El eclecticismo también configura el relato de Corachán, haciendo de la libertad intelectual el paladín para el acceso de la filosofía y ciencia modernas a España.

¹⁶⁰ Página 133 de los *Avisos de Parnaso*, donde está incluida la obra a la que nos referimos.

Víctor Navarro ha descrito así la importancia, dentro del proceso de introducción del pensamiento moderno en nuestro país, y la relevancia del texto del pensador valenciano: "El 'Parnaso' imaginado por Corachán no es sino una recreación literaria de la sociedad científica con la que soñaban aquellos intelectuales valencianos, sociedad en la que 'antiguos' y 'modernos' pudieran encontrarse y discutir todas las cuestiones filosóficas y científicas, siendo la razón y la experiencia (en todo aquello que no contradijera su fe) los últimos árbitros de las discusiones"¹⁶¹.

Observamos, pues, que el círculo valenciano se constituyó en uno de los focos principales que propiciaron la entrada en España de la nueva ciencia, Textos puramente científicos, escritos alegóricos o imaginarios, todos contribuyeron a elevar el tono intelectual español de principios de siglo con la presentación de las claves europeas en materias científicas y filosóficas.

II.III.7. El foco de Sevilla. La Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias.

¹⁶¹ NAVARRO, Víctor: "Descartes y la introducción...", en *La filosofía de Descartes...*, op. cit., pág. 240.

Una relación exhaustiva de la producción escrita, publicada y sin publicar, terminada o no, nos la ofrece Mayans y Siscar cuando sacó a la luz estas obras de Corachán; en *Avisos de Parnaso*, págs. 213 y ss. En total son más de cuarenta textos.

Finalizamos nuestro repaso a los focos novatores españoles refiriéndonos al círculo sevillano, donde igualmente calaron las teorías modernas. En esta ciudad, más que un grupo de personajes relevantes, lo que se dio fue el florecimiento de la que sería primera institución oficial moderna. A pesar de ello, intelectuales como ANTONIO DE RON, MIGUEL JIMÉNEZ MELERO, SALVADOR LEONARDO DE FLORES o JUAN ORDÓÑEZ DE LA BARRERA coparon las más altas cimas dentro de la difusión de los nuevos conocimientos.

Antonio DE RON, miembro fundador de la Regia Sociedad de Medicina, manifestó muy pronto su inclinación hacia las nuevas teorías. Así, en 1682, en la 'Aprobación' a la obra de Aldrete *La verdad acrisolada*, se decantó claramente hacia el atomismo moderno, en su vertiente heterodoxa maignanista, frente al tradicionalismo galénico. De la misma manera, también en la 'Aprobación' que precede a la *Carta filosófica, médico-chymica* de Cabriada (1687), se mostró partidario de la filosofía experimental de Francis Bacon al hacer referencia a la importancia que tiene la experimentación en el proceso médico de la curación: "No es este Pensamiento o Consejo mío, sino del Gran Canciller de Inglaterra, explicando la Fábula de Prometeo con la alta Sabiduría que verás"¹⁶².

Otro fundador de la Regia Sociedad, el médico Miguel JIMÉNEZ MELERO, seguidor de la filosofía experimental de Boyle, publicó en 1698 *De entitatibus manifestis*, oponiéndose abiertamente a la teoría hilemórfica aristotélica en el papel que debiera desempeñar a la hora de explicar la constitución física

¹⁶² Sin paginar.

de los cuerpos. Pero su principal obra fue el *Tractatus de generatione et corruptione* de 1706 (Sevilla), dedicada a Diego Mateo Zapata y en la que defendió las nuevas doctrinas atomistas; también se quejó de la ofensiva que se ha desatado contra Zapata y, en general, contra todo el movimiento moderno sevillano.

El presbítero Juan ORDÓÑEZ DE LA BARRERA publicó unos *Acasos de Don Ulises de Aldrovando* (Valencia, 1699), de clara temática naturalista, y una *Antorcha philosophica, luz, que ahuyentando las medrosas sombras de entes phantasmas, o imaginadas qualidades ocultas, informa al conocimiento de la verdad* (Córdoba, 1699), donde además de reclamar la libertad de pensamiento, "Trata de trazar una línea divisoria entre la metafísica y la física para evitar las ficciones creadas por el racionalismo escolástico y acotar así el ámbito de lo real reduciéndolo a lo observable, es decir, a lo 'demostrable'"¹⁶³.

D. Salvador LEONARDO DE FLORES escribió un *Desempeño a el método racional en la curación de las calenturas terciarias...*, publicado en Sevilla en 1698, y donde se declaraba fiel partidario de las nuevas teorías médicas modernas contra la normal práctica de las sangrías en tanto que proceso curativo de las enfermedades.

Pero el acontecimiento decisivo ocurrido en Sevilla vino originado por las reuniones que tenían lugar periódicamente en la casa de D. JUAN MUÑOZ PERALTA allá por los años de 1697. Allí se reunían numerosos médicos para poner en común los nuevos conocimientos médicos y

¹⁶³ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad...*, op. cit., pág. 32.

químicos, intentando adelantar en la filosofía experimental. Peralta¹⁶⁴, en su obra *Escrutinio phísico-médico* (Sevilla, 1699) se opuso a la autoridad de Aristóteles, reclamando para las cuestiones físicas la razón y la experiencia; autores a los que recurrió fueron Descartes, Maignan, Boyle, Duhamel, Cranen, etc.

Fue precisamente de esta tertulia en casa de Muñoz Peralta entre médicos revalidados de donde surgió la idea de la fundación de una sociedad médica. En un principio, los médicos allí reunidos hubieron de enfrentarse a los que regentaban las aulas universitarias, temerosos éstos de la notable influencia que aquéllos pudieran lograr; y para ello no dudaron en granjearse el apoyo y la estima de los ambientes cortesanos, fundamentalmente a partir de Juan de Cabriada y Diego Mateo Zapata, por entonces miembros del Real Protomedicato.

La disyuntiva se planteaba en términos contrapuestos: por un lado, la medicina galénica tradicional, y por otro, la medicina práctica-experimental moderna, siendo este problema no sólo intrínseco a la provincia andaluza. Así lo refiere Sánchez Blanco: "La escisión entre, por una parte, la medicina dogmática, racional, en última instancia libresca, de los médicos latinos o galénicos, y, por otra, la química, experimental y práctica de los médicos revalidados no afecta sólo al gremio de los doctores

¹⁶⁴ Sobre el proceso inquisitorial al que fue sometido Peralta, puede verse la obra de Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Hechos y figuras...*, op. cit., pág. 159 y ss.

sevillanos e implica a otras universidades de la península”¹⁶⁵.

La nueva Sociedad fue aprobada en el año 1700 por Carlos II, ratificada por Felipe V en 1701, y por último obtuvo la definitiva Real Cédula de Felipe V en 1729, quien además le concedía un centenar de sal anual para que con su comercio pudieran subvencionarse los gastos de impresión de textos. Este privilegio también fue ratificado posteriormente por Fernando VI en 1731 y por Carlos III en 1763. Este proceso estuvo, sin embargo, plagado de continuas y reiteradas protestas por parte de los médicos tradicionalistas, que clamaban contra la Regia Sociedad por importar doctrinas modernas, cartesianas, y en cualquier caso, contrarias a las que ellos profesaban.

En el ‘Libro Fundacional’ de la Sociedad se relacionan los nombres de los que fueron sus fundadores¹⁶⁶: Juan Muñoz Peralta, Miguel Jiménez Melero, Salvador Leonardo de Flores, Juan Ordóñez de la Barrera, Gabriel Delgado, Alonso de los Reyes, Lucas de Jáuregui, Diego Mateo Zapata, Juan de Cabriada, Miguel Marcelino Boix y Andrés Ramírez Calderón.

¹⁶⁵ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad...*, op. cit., pág. 37.

¹⁶⁶ Cfr. el excelente estudio sobre esta institución de Antonio HERMOSILLA MOLINA: *Cien años de medicina sevillana (La Regia Sociedad de Medicina y demás Ciencias, de Sevilla, en el siglo XVIII)*. CSIC, Sevilla, 1970.

El comercio de ideas de otros países era una tarea continua dentro de las actividades de la Sociedad, para lo cual invitaban asiduamente a científicos y médicos europeos a que expusieran las nuevas ideas y descubrimientos, lo cual "es índice de que la ciencia española, trabajosa y difícilmente, empieza a incorporarse al movimiento europeo de la Ilustración"¹⁶⁷. Fruto de esa colaboración entre autores modernos europeos y contando en esta ocasión con la ayuda de la reina Isabel de Farnesio, que trajo a su propio médico parmesano, la Sociedad contó con el apoyo decidido del Doctor Cervi, a la cual dedicó no pocos esfuerzos a lo largo de su vida¹⁶⁸.

En definitiva, no podemos negar la importancia que la Regia Sociedad sevillana tuvo en la incorporación y difusión de las ideas científicas y filosóficas europeas en España. López Piñero la ha calificado de "la primera institución moderna de nuestro país consagrada a las ciencias químicas, médicas y biológicas"¹⁶⁹.

Damos ya por concluido el presente capítulo dedicado a los componentes ideológicos propios de los novatores españoles, a los autores modernos europeos que influyeron decisivamente en ellos, y a los focos en que esas influencias se hicieron más notorias. Creemos que

¹⁶⁷ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1988, pág. 364.

¹⁶⁸ Sobre la Regia Sociedad en general, y sobre el papel del Dr. Cervi en la misma, puede consultarse el estudio de Francisco de LAS BARRAS DE ARAGÓN: "La Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla, y el Doctor Cervi", en *Boletín de la Universidad de Madrid*, año II, nº IX, julio 1930, págs. 354-379.

¹⁶⁹ LÓPEZ PIÑERO, José María: "La introducción de...", en *Revista de Occidente*, op. cit., pág. 150.

todo ello nos facilita, al tiempo que era necesario, el acceso a la que es nuestra principal intención dentro de esta investigación, que no es otra que la figura de JUAN DE NÁJERA y el papel que desempeñó en el movimiento novator español de principios del siglo XVIII. Coetáneo de la mayoría de las personalidades que hemos examinado brevemente, colaboró decididamente en la introducción y difusión de la ciencia moderna en España, no siendo un mero 'secundón', respecto por ejemplo de un Zapata o un Feijoo, como hasta ahora se le ha considerado. En adelante intentaremos justificar esta nuestra opinión que en principio pudiera parecer algo exagerada.

CAPÍTULO III

JUAN DE NÁJERA Y LA FILOSOFÍA MODERNA

Con el encuadre histórico, social y cultural que anteriormente hemos descrito para justificar el desarrollo de nuestra investigación a partir de este momento, estamos en disposición de abordar el estudio de la vida y obras de Juan de Nájera. Ni que decir tiene que, dada la ausencia de trabajos dedicados a su biografía, las noticias que podemos aportar para nuestro objeto son muy escasas, reducidas prácticamente a las referencias incluidas en los títulos de sus obras y en las pequeñas reseñas que distintos autores han escrito al respecto.

Caso distinto es el referido a sus obras. En la conjunción de diversos estudios podemos encontrar una relación bastante exacta, casi diríamos total, de su producción escrita, si bien aún permanecen distintos equívocos en cuanto a la autoría de algún pequeño texto.

En un tercer momento examinaremos la problemática referida a los pseudónimos de los que Juan de Nájera se sirvió para ocultar su auténtica identidad en algunas obras. Dejaremos, sin embargo, bien claro que tanto 'Alejandro de Avendaño' como 'Francisco de la Paz' fueron sobrenombres del propio Nájera, descartando así las titubeantes interpretaciones, basadas en argumentos lingüísticos y de estilo, acerca, sobre todo, de Francisco de la Paz.

Concluiremos con una aproximación a sus tesis filosóficas, a la problemática sostenida con el más fiel partidario del aristotelismo, Francisco Palanco, y con un alegato en favor de la importancia de Juan de Nájera en el proceso de introducción de la ciencia moderna en España y de la relevancia de su pensamiento dentro del panorama intelectual y cultural dieciochesco

español, ambas facetas hasta ahora prácticamente olvidadas o, al menos, carentes de la notoriedad que realmente tuvieron.

III.I. HACIA UNA BIOGRAFÍA.

No podíamos titular de otra forma este apartado dedicado a la vida de Juan de Nájera; la inexistencia de documentos relativos a su biografía justifican esta somera inmersión, si bien podemos aportar una serie de datos que conformen, de manera más o menos genérica, lo que fue su vida.

En cuanto a sus primeros años, no encontramos ninguna referencia: ni su fecha de nacimiento ni los años de niñez y adolescencia. Las primeras notas nos lo sitúan como "filósofo español del siglo XVIII"¹, faceta que con su producción escrita queda plenamente justificada. Pero fundamentalmente aparece Nájera reseñado como "religioso mínimo de San Francisco de Paula"², desarrollando su actividad en la ciudad andaluza de Sevilla³, donde permaneció durante las primeras décadas del siglo XVIII. Algunos investigadores le han calificado de 'franciscano', induciendo al lector al error, pues por

¹ Cfr. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Espasa-Calpe, Madrid, Tomo 37, 1980, voz 'Nájera, Juan de'.

² Cfr. DÍAZ DÍAZ, Gonzalo: *Hombres y documentos de la filosofía española. Volumen V: M-N-Ñ*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1995, pág.762.

³ *Ibidem*.

tal nombre se entiende los religiosos de la orden de San Francisco de Asís, y no los de San Francisco de Paula⁴, denominados 'mínimos'.

Las notas referidas a sus estudios y a las carreras que cursó las encontramos en sus obras: como "Maestro en Artes y Profesor Teólogo" firma sus *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo*⁵; como "Lector Jubilado, Colega Provincial, Padre de Provincia, y Examinador Sinodal del Arzobispado Hispalense" aparece en su *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in Eucharistia, juxta novo-antiquam Maignani doctrinam*⁶; y como "Lector Jubilado, Chronista de el Orden, Padre de la Provincia de Sevilla, Examinador Synodal de su Arzobispado y del Obispado de Cádiz, y Consultor, que fue, de la Real Sociedad de Sevilla" rubrica sus *Desengaños filosóficos*⁷.

Algunas noticias relevantes sobre su vida nos llegan de la mano de su vinculación con la 'Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla'. Parece poco probable que Juan de Nájera fuera uno de los primeros fundadores de esa sociedad, instituida como tal

⁴ Por ejemplo, QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga-Victoria: *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. El Colegio de México, México, 1949, pág. 14, así lo dice: "Obras que caerían dentro del período comprendido por nuestra investigación... son las del franciscano Juan de Nájera".

Y en LÓPEZ PIÑERO, J.M. y otros: *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*. Volumen II (M-Z), Península, Barcelona, 1983, pág. 101, también se comienza la referencia a Juan de Nájera con las palabras "Religioso franciscano".

⁵ Madrid, 1716; publicado bajo el pseudónimo de Alejandro de Avendaño.

⁶ Toulouse, 1720.

⁷ Sevilla, 1737.

en 1700, aunque así lo presentó Francisco González⁸, añadiendo su nombre a los que aparecían en el *Libro Fundacional* de la Regia Sociedad: Juan Muñoz Peralta, Miguel Melero Jiménez, Salvador Leonardo de Flores, Juan Ordóñez de la Barrera, Gabriel Delgado, Alonso de los Reyes, Lucas de Jáuregui, Diego Mateo Zapata, Juan de Cabriada, Miguel Marcelino Boix y Andrés Ramírez Calderón, aunque "en realidad sólo los cinco primeros son a los que verdaderamente se les puede considerar dueños de este título"⁹. Sí nos facilita Francisco González en la obra citada el dato de que fue Nájera el primer consultor teólogo de la Sociedad.

Decíamos con anterioridad que difícilmente fuera Nájera uno de los socios fundadores de la Regia Sociedad; justificamos esta opinión basándonos en los datos que nos proporciona Antonio Hermosilla cuando refiere en su fantástico libro las fechas en que los distintos socios iban accediendo en la Sociedad; así, data el ingreso de Juan de Nájera o Nájera, Lector jubilado de los Mínimos de San Francisco de Paula, el día 16 de Marzo de 1713¹⁰, año que como después veremos constituyó el arranque de la polémica entre escolásticos y novatores por la publicación de la obra de Álvarez de Toledo titulada *Historia de la Iglesia y del mundo*¹¹.

⁸ GONZÁLEZ DE LEÓN, Francisco: *Compendio del origen de la Real Soc. de Sevilla, con alguna noticia de sus escritores quirúrgicos*. M.s. Bibl. Colomb. 1753, 82-4-18. Citado por HERMOSILLA MOLINA, Antonio: *Cien años de Medicina Sevillana (La Regia Sociedad de Medicina y demás Ciencias, de Sevilla, en el siglo XVIII)*. Excma. Diputación Provincial de Sevilla, CSIC, Instituto de Estudios Sevillanos, Sevilla, 1970, pág. 7, nota nº 18.

⁹ HERMOSILLA MOLINA, Antonio: *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 720.

¹¹ Seguimos en esta tesis a José Luis ABELLÁN: *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Volumen III. Espasa-Calpe, Madrid, 1986, pág. 395.

Poco más sabemos de su vida. Sí podemos intuir, en cambio, que por el año de 1737 Juan de Nájera ya había muerto. No hay documento que lo justifique, pero, cuando en la publicación de su última obra *Desengaños filosóficos*, D. Juan Vázquez de Cortés introduce un prólogo donde aclara que es él quien la saca a la luz, dice lo siguiente: "Este escrito, aunque firmado de su Autor, es mío, por el título de una donación pura, irrevocable y perfecta. No obstó a ella el Voto de Pobreza de su Autor..."¹²; y líneas más abajo apunta: "Ya por este título, trasladado el dominio, pude disponer a mi beneplácito; y convirtiéndolo en propia substancia, alterándolo en los accidentes del estilo, verdértelo por mío. Pero quiero que el público le logre como salió de la mano de su Autor"¹³. Esta declaración de humildad respecto de la autoría del texto parece indicar que D. Juan Vázquez, ya muerto Nájera, no pudo por menos que publicar el escrito tal cual se lo donó, pues de haber estado vivo Nájera no habría consentido tal fraude.

Con estos datos, aunque escasos, podemos aventurarnos a decir que Nájera debió nacer aproximadamente hacia 1670, pues con treinta o treinta y cinco años habría ingresado en la Regia Sociedad de Medicina y habría publicado también su primera obra, como después veremos.

No hay más noticias. En el cuarto apartado del presente capítulo abordaremos la problemática filosófica entre los tradicionalistas y los modernos, donde Juan de Nájera tuvo un papel muy relevante, y los

¹² NÁJERA, Juan de: *Desengaños filosóficos*. Sevilla, 1737. 'Prólogo de D. Juan Vázquez de Cortés, Médico de Sevilla, quien saca a la luz esta Obra', sin paginar.

¹³ *Ibidem*.

elogios a su vida y obra que otros autores le dedicaron, muestra de la importancia de sus escritos y de su personalidad intelectual en el siglo XVIII español.

III.II. OBRAS DE JUAN DE NÁJERA.

La relación de obras de Juan de Nájera no es muy extensa; por lo general, de él sólo se ha dado cuenta sumaria de sus tres principales escritos: *Diálogos filosóficos*, *Maignanus redivivus* y *Desengaños filosóficos*, aunque es evidente que no son los únicos. Además, algunas investigaciones sólo hacen hincapié en las dos últimas¹⁴.

Persiguiendo nuestro objetivo de situar la obra y el pensamiento de Juan de Nájera en el lugar que le corresponde dentro del proceso de introducción de la filosofía y ciencia modernas en España, vamos a enumerar los diversos escritos que publicó, tanto bajo su auténtico nombre como soslayado éste con un pseudónimo. Para dar una visión continuista y más coherente del trabajo desarrollado por nuestro autor, nos acomodaremos al orden cronológico de publicación de los libros. En cualquier caso, debemos dejar claro que no vamos a hacer un examen exhaustivo, ni mucho menos, de las teorías filosóficas que se defienden en cada uno de los textos, pues con posterioridad ese trabajo se abordará en los sucesivos capítulos.

¹⁴ Véase *Enciclopedia Universal Ilustrada...*, op. cit., voz 'Nájera, Juan de'.

1.- El primer escrito de Nájera del que tenemos noticia es el titulado *Oración panegyrica moral, en la festividad que celebró la Sociedad Regia de Médicos de Sevilla. El segundo día de Pasqua de Pentecostés a el Espíritu Divino, el presente año de 1714...* Díxola el R.P. ...¹⁵. Es un pequeño texto de apenas 30 páginas publicado en Granada en 1714; consta de la Aprobación del mínimo Fr. Pedro Hurrea, de la Licencia del Ordinario, de otra Aprobación del mercedario Fr. Gaspar de Navas, de la Licencia del Juez y del texto en sí.

2.- La segunda obra, primera de las más conocidas de Nájera, son sus *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo, y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R.P.M. Fr. Francisco Palanco, Calificador de la Suprema, Examinador Sinodal del Arzobispado de Toledo, Electo Obispo de Panamá, y Provincial del Sagrado Orden de Mínimos de San Francisco de Paula de la Provincia de Castilla. Su autor D. Alexandro de Avendaño, Maestro en Artes y Profesor Teólogo*, publicados en Madrid en 1716.

Este escrito se compone de la Dedicatoria de Alejandro de Avendaño a Don Francisco Iudice (fechada en Sevilla, a 20 de Enero de 1716), Cardenal, Arzobispo de Monreal, Inquisidor General y Ayo del Príncipe de Asturias; una Censura del Doctor Don Juan de Ferreras, cura párroco de la Iglesia de San Andrés de Madrid, Examinador Sinodal del Arzobispado de Toledo, Calificador de la Suprema, Teólogo, Censor de libros y Bibliotecario Mayor del Rey. En ella Ferreras constata que lo dicho en

¹⁵ Este primer texto sólo lo trae a colación Francisco AGUILAR PIÑAL en su obra *Bibliografía de Autores Españoles del siglo XVIII. Tomo VI N-Q*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1991, pág. 10.

el libro no se opone en nada a ninguna verdad de fe de la Iglesia y que las materias que en él se abordan son puramente filosóficas; lleva fecha de 19 de Noviembre de 1715. A continuación está la Licencia del Ordinario, Don Francisco José del Castillo Albaráñez, párroco de la Iglesia de San Justo y Vicario de la Villa de Madrid (20 de Noviembre de 1715).

La Censura del Doctor Don Diego Matheo Zapata, Fundador y Presidente de la Regia Sociedad Médica de Sevilla, es el primer texto importante (146 páginas) de los que componen estos *Diálogos*. Zapata, a lo largo del escrito, se queja del malsonante nombre -'novatores'- con que el Padre Palanco ha designado a los partidarios de la nueva ciencia moderna, pues por entonces tal apelativo hacía referencia a personas sospechosas en los asuntos de fe. Deja muy claro que los atomistas modernos no son cartesianos: "Es tan impropio, Señor, el título de su Diálogo, por lo que comprende a los Filósofos de España, que apenas se debe tolerar: porque ninguno está ligado a Descartes, aunque defienden muchas opiniones tuyas depuradas de cualquiera imperfección, como lo ejecuta su Rma. con su seguido y venerado Aristóteles"¹⁶. La defensa de la filosofía de Descartes y los elogios a su persona son constantes en las primeras páginas de la Censura, aunque él se declara maignanista. Zapata se apunta al atomismo y a las tareas desempeñadas en la Regia Sociedad de Medicina sevillana. Por medio de este escrito conocemos los primeros pasos de los novatores a través de las tertulias que se celebraban en casas particulares, como las del Marqués de Villena o el Duque de Montellano. La negación de las formas sustanciales

¹⁶ 'Censura' de Zapata, pág. 2, parágrafo 3, en AVENDAÑO, Alejandro de: *Diálogos filosóficos...*, op. cit.

materiales como realmente distintas de la materia es el caballo de batalla fundamental en toda la argumentación de Zapata, el cual trae a colación teorías de San Buenaventura, de Honorato Fabri, de Juan Caramuel, de Antonio Cordeyro y Miguel Melero. El alma racional como única sustancia, la crítica a la reformulación escolástica de la física aristotélica, el recelo al excesivo uso de términos y abstracciones, el elogio a la lengua castellana, el problema del nuevo sistema moderno en relación con el misterio eucarístico, la probabilidad de las opiniones, el sectarismo de los escolásticos, la libertad filosófica y el respeto a la religión, la educción, la doctrina atomista de la realidad y del compuesto físico, la teoría de la circulación de la sangre, la comparación entre Aristóteles y Platón, son los núcleos temáticos que conforman esta obra de Zapata, fechada en Madrid, a 30 de Abril de 1716.

Sigue la Suma de la Licencia, firmada por D. Santiago Agustín Riol en Madrid (9 de Mayo de 1716); la Fe de Erratas de Don Juan Antonio de Albalá Íñigo (16 de Mayo de 1716); la Tasa; una Carta de Don Antonio Dongo a don Pedro José Miranda Elizalde y Ursua, Catedrático de Teología en Alcalá, pidiéndole su opinión sobre los *Diálogos* de Avendaño y criticando abiertamente la lógica escolástica con estas palabras: "Lo que he hallado y hallaré siempre es que responden con Lógica, y que este Idioma sólo significa para los que se han comprometido en quedarse ignorantes voluntarios, al arbitrio de los Oráculos enigmáticos de aquel Arte, que se inventó para ilusión de los entendimientos, contentándose con la gloria vana de no ser cogidos en palabras, como luchadores bien untados, muy satisfechos de que es robustez la lubricidad, que es dote de cualquier anguila,

pero no gloria de un Filosofo, que debe mantener su opinión a poder de razones vigorosas y no en virtud de voces escurridizas". A continuación se incluye la respuesta de Miranda a Dongo, distinguiendo en el escrito dos partes: una dedicada a la negación de la materia primera aristotélica y el establecimiento del constitutivo de los mixtos por los átomos, y la segunda negando formas sustanciales materiales distintas de la materia; también hace un fuerte alegado en favor de la probabilidad de las opiniones modernas, sin por ello tener que afirmar que son verdaderas. Sigue la Tabla de los Diálogos que se contienen en el libro; el Prólogo al Lector.

La Carta de Paz a Palanco y la consiguiente respuesta de éste conforman un conjunto que merece mayor atención. La enviada por Paz consta de treinta y un párrafos divididos en dos 'dubios'; en el primero reprocha a Palanco el hecho de llamar a Maignan cartesiano, diciendo "El Padre Maignan fue el hombre más célebre del siglo pasado en letras y virtudes, según consta del Compendio de su vida escrita por el Padre Saguens"¹⁷; propone los puntos en que Maignan se separa de Cartesio: impugna el entimema cartesiano del 'Cogito ergo sum', no niega que el alma racional sea forma del cuerpo, la materia goza de actividad y movimiento intrínseco, afirma el vacío, admite mínimos naturales, el mundo es finito, dota a los animales de alma, etc. Y presenta en esencia cuál es el problema entre escolásticos y modernos: "A mi ver, no es la controversia entre los Modernos y Aristotélicos sobre negar por principios del ente natural la materia y la forma. Es noción común, como notó eruditísimamente la Filosofía de Borgoña, que

¹⁷ Sin paginar; párrafo 2.

precisamente ha de haber materia y forma en los entes, así naturales como artificiales. Pues ¿qué es el pleito? Yo hallo que el determinar qué sea esta materia y qué esta forma, en lo cual, aun entre los Aristotélicos, hay discordia"¹⁸. Una cosa es negar la distinción real entre la materia y la forma material, y otra muy distinta negar que ellas existan. El segundo dubio se ocupa de defender a Platón como patrón de los atomistas, del problema de los accidentes sobrenaturales y eucarísticos, intentando separar qué cuestiones son de fe y cuáles son filosóficas; la Carta está fechada en Málaga a 14 de Agosto de 1714. La respuesta de Palanco sigue el mismo esquema que el texto de Paz, si bien faltan algunos párrafos por no tener importancia; le reprocha el escribir en idioma vulgar, el ocultar su nombre, afirma que no ha llamado a Maignan cartesiano, sino que por el contrario le admira profundamente, y continúa respondiendo en orden a todas las objeciones de Paz (Madrid, 30 de Septiembre de 1714).

Y a partir de este momento comienzan los *Diálogos* de Avendaño. En total son 192 páginas a doble columna, con gran profusión de citas en latín y múltiples referencias a otros autores; como su propio título indica, se trata de un diálogo entre dos personajes, un atomista -representado por el propio Avendaño-, y un aristotélico -en referencia a Palanco-, dividiéndose el escrito en dos partes: la primera consta de siete Diálogos y la segunda de cuatro. No vamos a entrar, como ya dijimos anteriormente, en el contenido del mismo -esa será la tarea a desempeñar en el capítulo IV-, pero sí afirmamos que con esta obra se descubre todo el plantel de problemas que permanecían a la base de la controversia

¹⁸ Sin paginar; párrafo 4.

entre los escolásticos y los modernos a principios del siglo XVIII en España: sobre que los átomos sean la materia primera de los mixtos, sobre las formas materiales, sobre la composición del continuo, sobre los principios físicos del ente natural según la doctrina de Maignan, puntos referidos al alma racional, junto a la división del ente en substancia y accidente, etc., etc. Así los compendia Gonzalo Díaz: "A lo largo de sus páginas se defienden las doctrinas de Maignan: su atomismo, las formas materiales como disposiciones de los átomos sólo modalmente distintas de la materia, se reduce la sensibilidad de los brutos a puro mecanicismo, etc."¹⁹. Frente a la consideración tradicional que reducía la problemática de principios de este siglo XVIII a puntos de enfrentamiento puramente teológicos, estamos en condiciones de afirmar que realmente fueron muchos más y con implicaciones bastante más fuertes los asuntos de carácter meramente filosófico los que determinaron las posiciones encontradas.

Tenemos que advertir que no concordamos con la tesis de Ceñal de que "sin género de duda nos atrevemos a afirmar que lo que más vale en los *Diálogos* de Nájera es la *Censura* del médico Zapata"²⁰, opinión sobre la *Censura* compartida posteriormente por Abellán, aunque con un matiz clarificador: "En realidad, ese escrito es una expresión de las actitudes y doctrinas de los 'novatores', expuesta con claridad y rotundidad"²¹. Sin restarle importancia, creemos que no deja de ser más que eso, una expresión, una muestra de los problemas que

¹⁹ DÍAZ DÍAZ, Gonzalo: *Hombres y documentos...*, op. cit., pág. 763.

²⁰ CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España...*, op. cit., pág. 69.

por entonces se estaban debatiendo culturalmente en España, porque el desarrollo exhaustivo y las soluciones más concluyentes a las controversias hay que buscarlas en los escritos de Nájera. Esperamos satisfacer esta nuestra tesis en los posteriores capítulos.

3.- Francisco Aguilar²² incorpora un nuevo texto de Nájera, escrito en Sevilla, a 28 de Noviembre de 1719, titulado *Resolución moral del M.R.P. ---, a consulta que le hizo el Lic. D. Diego Tirado Beltrán*, donde se incluye la contestación. Es un escrito muy pequeño, unas catorce páginas, que puede encontrarse en las bibliotecas Universitaria y Colombina de Sevilla. En apoyo de la autoría de este escrito, transcribimos las palabras de unos documentos de la Sociedad de Medicina sevillana donde, al referir las obras que, bajo los auspicios de la Sociedad, han publicado sus socios, dice de Nájera lo siguiente: "El R.P.M. Fr. J. de Nájera ha impreso *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo*; más diversos papeles y un libro que intitula *Maignanus redivivus*"²³. El escrito está fechado el 11 de Marzo de 1724.

4.- La cuarta producción de Nájera es su *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in Eucharistia, juxta novo-antiquam Maignani doctrinam. Dissertatio physico-theologica, in tres partes divisa*, publicada en Toulouse en 1720. Este escrito,

²¹ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., pág. 397.

²² AGUILAR PIÑAL, Francisco: *Bibliografía...*, op. cit., pág. 11.

²³ Citado por Francisco de LAS BARRAS DE ARAGÓN: "La Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla, y el Doctor Cervi", en *Boletín de la Universidad de Madrid*, Año II, Julio 1930, N° IX, pág. 376.

íntegramente en latín, tiene un total de 460 páginas. Los preliminares de la obra son los siguientes: comienza con una Epístola-Dedicatoria (fecha en Sevilla, a 15 de Enero de 1719) a Miguel Stela, Lector Jubilado y Corrector General de la Orden de los Mínimos, donde aclara cuál es su tarea en esta obra con las siguientes palabras: "Scopus meus non est alius quam liberatio Maignani nostri a suspicionibus falsae doctrinae"²⁴. Sigue la Prefacción al Lector, en la que declara que su intención es la de conciliar la filosofía atomística con el dogma eucarístico, se confiesa seguidor de Emmanuel Maignan y Santo Tomás, y afirma que probará que los escritos del primero no tienen nada contra la autoridad de la Iglesia ni contra los dogmas de fe²⁵. Continúa la Aprobación de los Teólogos, firmada en Sevilla el 30 de Enero de 1718 por Fr. Juan de Sayos y Fr. Sebastián Maestre; la Licencia del Corrector General Miguel Stela, en Roma a 20 de Julio de 1718; la Facultad del Ordinario Betou, Vicario General en el Arzobispado de Tolosa (9-1-1720); y la Aprobación de los Doctores: Fr. Esteban Vignau, carmelita, Fr. José Azemar, mínimo, y Fr. Simplicio Carriere, agustino, en la misma fecha que la anterior.

El texto en sí se divide en tres partes; la primera de ellas consta de seis Prolegómenos y 39 páginas, de los cuales los tres primeros los dedica a cuestiones más puramente filosóficas (sobre la naturaleza de los accidentes, sobre la quiddidad de las especies, y sobre cómo es esa quiddidad en la Eucaristía), y los tres

²⁴ "Mi tarea no es otra que la liberación de nuestro Maignan de las sospechas de falsa doctrina". Sin paginar.

²⁵ "Philosophiam Atomisticam cum dogmate Eucharistico conciliare intendo"; y más adelante dice: "Nunc habens pro non scripto quiddid sanae Fidei contradicat". Sin paginar.

siguientes a temas teológicos (sobre las palabras de la Consagración, sobre la confesión de Berengario, y sobre la opinión de los Santos Padres acerca de la constitución de la Eucaristía). La segunda parte (345 páginas) contiene dos Disputaciones, de las cuales la primera es sobre los accidentes eucarísticos en común, con diecisiete cuestiones, en las que se ocupa de los accidentes del pan y del vino, si quedan una vez realizada la Consagración, si quedan sin la sustancia de pan y vino, si es posible la remanencia de los accidentes en el sentido aristotélico, qué quiddidad tienen tales accidentes, cuál es la posición de Emmanuel Maignan al respecto y si por las especies, como él las entiende, pueden explicarse sin ningún problema los accidentes eucarísticos, etc.; y la segunda Disputación versa sobre los mismos en especial, aportando, a través de dos cuestiones, las conclusiones que se deducen del sistema maignanista. Finalmente, la tercera parte consta de dos Apologías y una Cuestión Apologética Principal; en la primera responde a todos los argumentos que Francisco Palanco, en su *Dialogus Physico-Theologicus contra Philosophiae Novatores*, propuso contra los modernos novatores; en la segunda responde igualmente a las objeciones que también propuso Juan Martín de Lessaca en sus *Formas ilustradas a la luz de la razón* a la filosofía moderna; y, por último, libra a la sentencia de Maignan de las acusaciones de los tradicionalistas relativas a la peligrosidad de su sistema respecto de los dogmas de fe.

En definitiva, es una obra que muestra a las claras las intenciones conciliadoras de Nájera en relación al pensamiento de Maignan con las tendencias filosófico-teológicas de los partidarios de la tradición en España. De ella ha dicho Ramón Ceñal, celebrando la

calidad intelectual del mínimo sevillano y el profundo conocimiento de sus raíces culturales y filosóficas, las siguientes palabras: "Es esta obra de Nájera, a nuestro juicio, la más vigorosa exposición y defensa de la doctrina eucarística de Maignan. Aunque en muchos puntos y argumentos depende de los escritos de Saguens, Nájera realiza obra personal, con erudición sobria y de primera mano"²⁶.

5.- Más problemas parece haber con el texto titulado *Copia de carta que un religioso mínimo sevillano escribió, con algunas observaciones sobre el segundo tomo del Theatro Crítico, al R.P. Fr. Manuel Ramírez de Arellano... quien lo da a la estampa*, publicado en 1728 en Córdoba. Es un escrito con unas treinta páginas en las que encontramos el Parecer de Juan Gómez Bravo, la Licencia del Ordinario (2-IX-1728), y el texto.

Francisco Aguilar²⁷ la atribuye a nuestro autor, al igual que Gonzalo Díaz²⁸, aunque también existen investigaciones que no reflejan esta obra²⁹, e incluso otras que se lo atribuyen a un autor distinto. Este es el caso de Mario Méndez Bejarano y de la *Enciclopedia Universal* de Espasa; el primero, en su *Diccionario*³⁰, atribuye esta obra a un tal Juan Jacinto de Nájera, escritor sevillano del siglo XVIII, mínimo, y que la dio a la luz de forma anónima; del mismo pensar es la

²⁶ CEÑAL, Ramón: "Emmanuel Maignan: su vida, su obra, su influencia", en *Revista de Estudios Políticos. Volumen XLVI*. Instituto de Estudios Políticos, Año XII, N° 66, Madrid, 1952, págs. 143-144.

²⁷ Cfr. *Bibliografía...*, op. cit., pág. 11.

²⁸ Cfr. *Hombres y documentos...*, op. cit., pág. 763.

²⁹ Cfr. LÓPEZ PIÑERO, J.M., y otros: *Diccionario...*, op. cit., pág. 101.

³⁰ Cfr. *Diccionario de escritores...*, op. cit., vol. II, 1989, pág. 141.

Enciclopedia de Espasa, la cual, diferenciando entre 'Nájera, Juan de' y 'Nájera, Juan Jacinto de'³¹, afirma que este último, didáctico español del siglo XVIII, nacido en Sevilla, fue el autor de este texto, a la vez que insinúa que pudieran ser familia directa uno de otro: "Parece que fueron dos, tío y sobrino, los que pertenecieron al mismo orden de religiosos mínimos"³²; cuando se refiere a 'Nájera, Juan de' no hace mención de la misma, e incluso omite o desconoce los *Diálogos filosóficos* de 1716, nombrando sólo el *Maignanus redivivus* y los *Desengaños filosóficos*.

En nuestra opinión, la ausencia de la voz 'Nájera, Juan de' en el *Diccionario* de Bejarano, y el desconocimiento de la primera obra de Nájera -*Diálogos filosóficos*- en la *Enciclopedia* de Espasa cuando se refiere a 'Juan de Nájera', indican que es bastante más plausible la idea de que la obra referida fuera de Juan de Nájera, y no del supuesto 'sobrino' de éste, Juan Jacinto de Nájera, adhiriéndonos así al sentir tanto de Aguilar Piñal como de Gonzalo Díaz³³.

6.- Nájera también escribió una *Dissertación curiosa, o Discurso phísico-moral, sobre el monstruo de dos cabezas, quatro brazos y dos piernas, que en la ciudad de Medina Sydonia dio a luz Juana González. Es respuesta que sobre la consulta del Rmo. P.M. Feijoo, dio el M.R.P. ---, de el Orden de Mínimos... a instancias*

³¹ Cfr. *Enciclopedia Universal...*, op. cit., Tomo 37.

³² *Ibidem*.

³³ La carta fue publicada por ORTIZ BARROSO en su obra *Reflexiones Physico-curiosas sobre algunas cláusulas estampadas en el segundo tomo del Teatro Crítico Universal*, y en la carta de el Mínimo Sevillano (Sevilla, 1729. Cfr. CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España...*, op. cit. pág. 69.

indeclinables de un sujeto de su mayor obsequio, quien le expone a la pública luz para servir en algo a la utilidad del común en casos semejantes. Es un escrito anónimo de 1736, con 23 páginas, y que las presentan como obra de nuestro autor tanto Aguilar Piñal³⁴, como Antonio Hermosilla Molina, al referir las obras publicadas bajo el amparo de la Regia Sociedad de Medicina³⁵.

7.- Finalmente, la última obra de Nájera fueron sus *Desengaños filosóficos*³⁶, publicados en 1737 en Sevilla y sacados a la luz por D. Juan Vázquez de Cortés, médico sevillano. En esta escrito Nájera se desmarca parcialmente y de una forma clara de los planteamientos modernos que lanzó contra Palanco en sus *Diálogos Filosóficos* de 1716 y en su *Maignanus redivivus* de 1720. En total son 138 páginas, y comienza con la Aprobación del M.R.P. Fr. Juan de Ressa, Lector Jubilado y Examinador Sinodal del Arzobispado de Sevilla y del Obispado de Cádiz (26 de Septiembre de 1737, Sevilla); en ella plantea a las claras cuál es el objeto del libro: "La armoniosa composición de los Elementos, la generación admirable de los Mixtos, la multitud de principios que concurren a su ser, es la materia que se trata en esta Obra y se explica con singular agudeza"³⁷. Le sigue la

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ HERMOSILLA MOLINA, Antonio: *Cien años de medicina...*, op. cit., pág. 737.

³⁶ El título continúa así: *Primero, en que se demuestra que las Razones Seminales de San Agustín, admitidas y explicadas por los Doctores solemnes, no son los Compendios Cartesianos. Segundo, en que se reducen los nuevos sistemas philosophicos, excepto el Cartesiano, a el Aristotélico de las Escuelas, por la clave de la famosa distinción de potencia y acto. Tercero, en que se concluye que la Philosophia de las Escuelas obtiene de justicia la primacía que posee sobre las modernas, por autoridad, por experiencia y por razón.*

³⁷ Sin paginar.

Licencia del Ordinario (28 de Septiembre de 1737), D. Antonio Fernández Raxo; la Aprobación de Fr. José de Espinosa, mercedario, ensalza la figura y valía intelectual de Juan de Nájera (4 de Octubre de 1737); la Licencia del Juez -Jerónimo Antonio de Barreda y Yebra, inquisidor sevillano-, precede al Prólogo de D. Juan Vázquez de Cortés, médico de Sevilla, quien publica esta obra, y en el que alaba la claridad y la cantidad de conocimientos que esta obra le ha proporcionado.

En el primer Desengaño Nájera demuestra que las Razones Seminales de San Agustín, admitidas y explicadas por los Doctores más solemnes, no son los Compendios Cartesianos, historiando la teoría de esas razones seminales; se trataba de poner como principios del ente natural, incluido al hombre, la materia, la forma y la Razón Seminal, y, en último término, de dar razón de las producciones y generaciones.

El segundo Desengaño trata de reducir todos los sistemas filosóficos, menos el cartesiano, al sistema de Aristóteles a través de la distinción de acto y potencia; en él hace un repaso de las doctrinas filosóficas modernas y las conjunta con el aristotelismo, porque ellos no ponen la materia primera y los cuerpos puramente pasivos, sin actividad eficiente, cosa que sí hacen los cartesianos. Por tanto, se trata de un ataque al sistema de Cartesio, "a la vez que una aceptación moderada del resto de los sistemas modernos"³⁸.

Y en el tercer Desengaño, Nájera concluye que la filosofía de las Escuelas, esto es, el pensamiento de Aristóteles, continúa con su supremacía sobre el resto

de filosofías modernas por autoridad, por experiencia y por razón; el objetivo de este último *Desengaño* es justificar que esa filosofía de las Escuelas se mantiene única y auténtica, pues lo que las modernas pueden añadir no pasa de ser posiciones voluntarias y no aportan nada nuevo, sólo es un vocabulario distinto, presentando así y ahora su visión del pensamiento moderno y de las abstracciones metafísicas: "Gastar el tiempo en estas Filosofías Modernas, y si quisieres, en la nimiedad Metafísica, no sólo es malograr el tiempo, gastándole inútilmente, sino también pernicioso a los Teólogos, a los Médicos y a los vulgares, que llama el Padre Feijoo Teólogos de corbata"³⁹; lo que intenta lograr es aclarar la distinción entre potencia y acto sensible sobre la que se basa la física de Aristóteles.

Vemos, pues, que no se trata de "dar pública fe de su conversión al aristotelismo"⁴⁰, ni de una "profesión de fe escolástica"⁴¹. Más bien habrá que hablar de un cierto eclecticismo o sincretismo entre su posicionamiento filosófico anterior y el pensamiento escolástico; así lo define Abellán: "Reaccionó contra su radical postura atomista, retirando muchas de sus afirmaciones para llevarlas a un espíritu de armonía y compromiso con el escolasticismo"⁴²; y Sánchez Blanco confirma esta tesis: "Nájera promueve un retorno al aristotelismo, pero de una manera especial. En lugar de retomar la doctrina hilemórfica recurre a las razones

³⁸ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1986, pág. 403.

³⁹ NÁJERA, Juan de: *Desengaños filosóficos...*, op. cit., pág. 94.

⁴⁰ Cfr. LÓPEZ PIÑERO, J.M. y otros: *Diccionario...*, op. cit., pág. 101.

⁴¹ Cfr. *Enciclopedia Universal...*, op. cit.

seminales, de origen platónico, para explicar las complejas funciones de los organismos. No se trata, pues, de un pecador arrepentido que abandona los errores, sino de un filósofo que reconsidera algunas posiciones..."⁴³.

En definitiva, tenemos una descripción de las obras de Nájera que es fiel reflejo de sus inquietudes intelectuales. Son siete escritos que, aun dispersos en el tiempo, en cambio son muestra evidente del ambiente cultural enrarecido que gobernaba la España de la primera mitad del siglo XVIII. Y ellas no se pueden comprender sin considerarlas dentro de la controversia suscitada en 1714 entre Francisco Palanco y los novatores, enfrentamiento este que expondremos someramente en el cuarto apartado del presente capítulo.

III.III. LA CUESTIÓN DE LOS PSEUDÓNIMOS.

Si ya de por sí la vida y la obra de Juan de Nájera son poco conocidas dentro de la historiografía española, no ocupando en la mayoría de los estudios ningún espacio, a ello tenemos que añadir la problemática cuestión de haber ocultado su nombre bajo una serie de pseudónimos que complican en exceso una recomposición bio-bibliográfica de nuestro autor.

⁴² ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1986, pág. 402.

⁴³ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. Taurus, Madrid, 1999, pág. 108.

Cfr. igualmente del mismo autor: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Alianza Editorial, Madrid, 1991, pág. 91, n.p.p. 16.

De hecho, algunos investigadores proponen los nombres de Avendaño y Nájera como personas distintas; por ejemplo, Mindán cuando dice: "Pero precisamente son clérigos la mayor parte de los innovadores: recuérdense los nombres de Caramuel, Servera, Corachán, Tosca, Avendaño, Nájera, Feijoo, etc."⁴⁴. Y en la misma situación se encuentra Cruz del Pozo⁴⁵.

A partir del descubrimiento de Ceñal⁴⁶ en 1945 del auténtico nombre de Alejandro de Avendaño, se han desechado las anteriores opiniones que mostraban a Juan de Nájera y a Alejandro de Avendaño como personas y autores distintos; tanto Menéndez Pelayo como Méndez Bejarano en su *Historia de la Filosofía en España*⁴⁷ así los diferenciaron.

De esta duplicidad de nombres ya se hizo eco en 1717, esto es, un año después de la publicación de los *Diálogos filosóficos* de Avendaño, D. Juan Martín de Lessaca, Catedrático de Vísperas y Médico del Deán y Cabildo de la Iglesia de Toledo, en su obra *Formas ilustradas a la luz de la razón*; apunta hacia una intuición o mejor hacia su conocimiento de que bajo el nombre de Paz y Avendaño se ocultaba otra persona, con estas palabras a propósito del uso de distintos términos

⁴⁴ MINDÁN, Manuel: *Andrés Piquer. Filosofía y medicina en la España del siglo XVIII*. Zaragoza, 1991, pág. 103.

⁴⁵ CRUZ DEL POZO, M^a Victoria: *Gassendismo y cartesianismo en España: Martín Martínez, médico filósofo del siglo XVIII*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997, pág. 124.

⁴⁶ CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España...*, op. cit., pág. 68.

⁴⁷ MÉNDEZ BEJARANO, Mario: *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX*. Renacimiento, Madrid, 19.. , págs. 352-353.

para decir una sola cosa: "Pues, ¿de qué sirve traer litigios de voz quien dijo non era amigo de litigios? ¿No es esto conceder lo que el P.M. les dice que sus doctrinas no son más que juego de voces? Esto es así; y yo creo que la voz de PAZ no corresponde con esto; así será quizá también el de DON ALEXANDRO DE AVENDAÑO, APELLIDO SOBREPUESTO"⁴⁸.

A continuación intentaremos esclarecer y justificar que tanto Avendaño como Francisco de la Paz, firmante de una carta a Palanco en los prolegómenos de los *Diálogos filosóficos* de Avendaño, son sobrenombres de Juan de Nájera. Ello lo haremos, pues no hay otra posibilidad y, al mismo tiempo, es la mejor y más fiable, ateniéndonos a los propios testimonios de nuestro autor, donde aparecen referencias concretas a sus anteriores obras y a su auténtica identidad.

III.III.1. Alejandro de Avendaño.

La prueba más fehaciente de que Avendaño era un pseudónimo de Juan de Nájera nos la dio el propio autor en su obra *Desengaños filosóficos* con estas palabras: "Puntos matemáticos, líneas y superficies no son entidades, sino formalidades; más de esto véase lo que escribí en los *Diálogos* que di al público con el nombre de Don Alexandro de Avendaño"⁴⁹. Este fue el

⁴⁸ Madrid, 1717; cap. X, pág. 280.

⁴⁹ 1737; pág. 110.

descubrimiento de Ramón Ceñal anteriormente citado, y del cual todos los historiadores posteriores se han hecho eco.

Sin embargo, hay más testimonios del propio Nájera; concretamente, en su *Maignanus redivivus*, al referir las sentencias de Maignan y Saguens, dice lo siguiente: "Vide... in Dialogis quos scripsi sub nomine Alexandri Avendaño"⁵⁰.

Y en la misma obra, páginas más adelante, hablando de los accidentes y los modos de los modernos, hace la siguiente afirmación: "... insinuavi tum in Epistola tum in Dialogis, quos alieno nomine edidi"⁵¹.

Queda claro, pues, que el propio Nájera confiesa la utilización que hizo del pseudónimo 'Alejandro de Avendaño' para ilustrar sus *Diálogos filosóficos*.

III.III.II. Francisco de la Paz.

Muchísimas más interrogaciones ha planteado hasta el momento el nombre de 'Francisco de la Paz'.

⁵⁰ "Observa... los *Diálogos* que escribí bajo el nombre de Alejandro de Avendaño". Cuestión VII, parágrafo III, pág. 117.

Este hallazgo se lo debemos a Ramón CEÑAL: "Juan Caramuel, su epistolario con Atanasio Kircher", en *Revista de Filosofía*. Año XII, nº 44, CSIC, Madrid, 1953, pág. 119, n.p.p. 62.

⁵¹ "... insinué tanto en la *Epístola* como en los *Diálogos* que edité con nombre ajeno". Cuestión VII, parágrafo IX, pág. 212.

Por lo general, siempre ha existido la confusión de si el tal Paz era o no un pseudónimo, aplicable en este caso concreto a Juan de Nájera, con el que intentó ocultar su nombre en la Carta a Palanco que precede a los *Diálogos* de Avendaño. Esto ya lo supuso o lo conoció, como hemos dicho anteriormente⁵², el aristotélico Juan Martín de Lessaca en 1717.

En cuanto a las investigaciones realizadas en nuestro país, todos concuerdan en que pudiera tratarse de otro sobrenombre de Juan de Nájera, si bien sólo aparecen como indicios. Así, Ramón Ceñal dice lo siguiente: "Y el P. Nájera sospechamos que es también ese don Francisco Paz, cuya carta al P. Palanco aparece también en las hojas preliminares de estos *Diálogos*"⁵³. Por su parte, Quiroz-Martínez se mueve en la misma línea que Ceñal, sin aportar dato alguno sobre la identidad real de Paz; cuando describe los contenidos de los *Diálogos* de Avendaño, podemos leer estas palabras: "... , otra carta firmada con el seudónimo de Don Francisco de la Paz, 'Profesor Teólogo' (que presumimos que es del propio Avendaño), ..."⁵⁴.

Pero quien más justifica, sin duda alguna, la posibilidad de que Paz sea un pseudónimo de Nájera, sin llegar en ningún caso a aportar documentos concluyentes, es Manuel Mindán. Sus sospechas parten de elementos formales, tipográficos, y de contenido, aunque resultan insuficientes para probar su conjetura;

⁵² Véase n.p.p. nº 47 del presente capítulo.

⁵³ CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España*, op. cit., pág. 68.

⁵⁴ QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de...*, op. cit., pág. 12.

observemos sus argumentos: "Y la identidad de Nájera con Francisco de la Paz parece que se deduce del hecho de que la carta de éste figura en el libro después del prólogo del autor, a dos columnas y con los mismos caracteres tipográficos que los Diálogos. Además, porque el autor de la carta promete varias veces una segunda en que se vaya satisfaciendo particularmente a los argumentos del P. Palanco, que en la primera sólo se enjuician de una manera general. Esa segunda carta no ha aparecido por ninguna parte y parece ser que la carta se convirtió en los Diálogos que se publican, puesto que en ellos cumple Avendaño lo que prometió en dicha carta. Hay por fin varias alusiones y referencias que en muchos lugares de los Diálogos se hacen a la carta de Paz. Pueden verse a este respecto las páginas 13, 21, 25 y 31"⁵⁵.

Actualmente, también Abellán ha compartido semejante presunción al referir los prolegómenos de los *Diálogos* de Avendaño: "Una (carta)⁵⁶, firmada por Francisco de la Paz, 'Profesor Teólogo' (probablemente del mismo Nájera), dirigida a Palanco,..."⁵⁷. Y Francisco Sánchez Blanco incluso presenta a Paz como otra persona distinta: "En el mismo año, otro profesor de teología, Francisco de la Paz, publica una *Carta al Rvmo. P.M. Palanco*, que va fechada en Málaga,..."⁵⁸, si bien en la nota a pie de página nº 75 se refiere a las sospechas lanzadas por Abellán en el lugar anteriormente citado.

⁵⁵ MINDÁN, Manuel: "Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII", en *Revista de Filosofía*. Año XVIII, Madrid, 1959, nº 68, págs. 476-477.

⁵⁶ La aclaración es mía.

⁵⁷ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1986, págs. 396-397.

⁵⁸ SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad...*, op. cit., pág. 40.

Sin embargo, como en el caso de Alejandro de Avendaño, fue el mismo Nájera quien dio pública luz a la identidad de Paz, confirmando su autoría y, a la vez, las sospechas de la historiografía que con anterioridad hemos descrito. Con estos documentos vamos a justificar que Francisco de la Paz fue otro pseudónimo de Juan de Nájera.

Los testimonios los encontramos en su obra *Maignanus redivivus*, de 1720. Allí, y por tres veces, Nájera afirma que es Paz. La primera de ellas se corresponde con la siguiente cita: "Et idem accidit circa hoc quod praenotavi in Epistola inscripta nomine Domini Francisci de la Paz accidere in Philosophia naturali circa positionem vel negationem accidentium"⁵⁹.

La segunda (sita en la página 121 de la obra) ya la he expuesto con anterioridad al justificar el pseudónimo de Alejandro de Avendaño⁶⁰.

Finalmente, la tercera confesión de Nájera referida al sobrenombre de Paz la encontramos casi al final de la obra; es la siguiente: "Ut enim monui in Epistola inscripta sub nomine Doctoris Paz, omnia argumenta sunt a Maignano praeventa et soluta"⁶¹.

⁵⁹ "Y lo mismo sucede sobre lo que prenoté en la Carta inscrita con el nombre del Señor Francisco de la Paz acerca de llevar la afirmación o la negación de los accidentes en la filosofía natural". *Maignanus redivivus*,..., op. cit., pág. 41.

⁶⁰ Véase n.p.p. nº 50 del presente capítulo.

⁶¹ "Pues como llevé en la Carta inscrita con el nombre de Doctor Paz, todos los argumentos son prevenidos y resueltos por Maignan". *Maignanus redivivus*,..., op. cit., pág. 386.

Como se puede apreciar, no sólo por cuestiones estilístico-lingüísticas ni por suposiciones más o menos justificadas, sino por las propias palabras de Nájera, vemos que éste ocultó su nombre bajo ambos pseudónimos. Con ello, creemos poder dar por cerrado la controversia sobre la autoría de la Carta dirigida a Francisco Palanco y que se incluye en los prolegómenos de los *Diálogos filosóficos* de Alejandro de Avendaño.

En adelante, pues, hablar de 'Francisco de la Paz' o de 'Alejandro de Avendaño' será lo mismo que referirse a Juan de Nájera.

III.IV. SU RELEVANCIA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII.

Aclarados los puntos relativos a la vida de Juan de Nájera, hecho el catálogo completo de sus obras, esclarecidas las controversias, la incertidumbre e inseguridad en torno a los distintos pseudónimos que utilizó a lo largo de su vida para enmascarar su auténtico nombre, y antes de adentrarnos en el pensamiento filosófico y teológico de nuestro autor, tenemos que referirnos brevemente al encuadre histórico particular en que Nájera manifestó su genio.

Como ya dejamos entrever en los dos primeros capítulos, la nueva filosofía y ciencia modernas comenzaron su particular conquista del ambiente intelectual español desde las últimas décadas del siglo XVII, agrupándose en tertulias extraoficiales y entrando

en contacto con las corrientes rectoras de la cultura europea. Las teorías corpuscularistas de Descartes y el atomismo moderno de Maignan y Gassendi eran objeto de discusión en esas reuniones, a las cuales los más cualificados filósofos y científicos del momento eran invitados a dictar sus lecciones y a discutir sobre ellas.

Con el comienzo del siglo XVIII, y tras la aprobación de los estatutos de la Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla por el rey Felipe V, la expansión del nuevo pensamiento moderno amenazaba la primacía del pensamiento tradicional escolástico, tanto a nivel social como institucional. Los modernos perdían paulatinamente el miedo a las autoridades, y los tradicionalistas veían peligrar no sólo el carácter o el ambiente cultural español que ellos habían impuesto, sino también sus propios puestos y sueldos.

El ejemplo más claro de apertura a las novedades europeas en materia filosófica fue la obra *Historia de la Iglesia y del mundo, que contiene sus sucesos desde su creación hasta el diluvio*, publicada en 1713 por Gabriel ÁLVAREZ DE TOLEDO⁶². En ella, como partidario del nuevo pensamiento moderno, Toledo presentó la opción de conciliar la ortodoxia religiosa con el atomismo moderno, siendo así una clara manifestación del espíritu que por entonces iniciaba a las claras su inmersión en la cultura española.

Muy posiblemente fue este escrito el que desencadenó la controversia entre escolásticos y

⁶² Cfr. el capítulo II, apartado III, punto 5 de la presente investigación, titulado 'El foco de Madrid'.

novatores a partir de 1714; su marcado carácter moderno debió influir tan negativamente en los partidarios de la tradición que éstos se vieron obligados a salir a la palestra en defensa de sus convicciones. Es precisamente aquí y a partir de este momento cuando Juan de Nájera comenzó a publicar sus escritos en defensa del atomismo de Maignan. Por ello, vamos a hacer un recorrido histórico-cronológico del inicio, desarrollo y ocaso de esta polémica, reseñando brevemente los escritos apologéticos de ambas partes y situando, pues es nuestro objetivo, las obras de Juan de Nájera dentro del contexto de este enfrentamiento.

III.IV.1. Francisco PALANCO, desencadenante de la polémica.

Como indicamos en el título, fue el mínimo madrileño Francisco PALANCO (1657-1720) el principal opositor de los partidarios del pensamiento moderno; Profesor de Teología y Obispo de Jaén, publicó un Curso de Teología compuesto de 10 volúmenes y otro de Filosofía; el cuarto tomo de este último lo tituló así: *Dialogus phisico-theologicus contra philosophiae novatores, sive thomista contra atomistas*⁶³, escrito que provocó toda la polémica en torno a la introducción de la filosofía moderna en España a principios del siglo XVIII, pues en ella atacó directamente a los modernos acusándoles de promulgar doctrinas que pudieran ser perjudiciales para los dogmas de la Iglesia.

⁶³ Madrid, 1714.

Es una obra escrita en latín, a doble columna, que comienza con la Dedicatoria al Cardenal Don Anibal Albano; continúa la Facultad del Ordinario, el P. Siro José Vicus; la Censura de la Comisión, por Bernardo Serrada; la Licencia del Ordinario, don Isidro de Porras y Montufar; la Censura de la Comisión del Supremo Consejo de Castilla, Ildefonso Pimentel; la Licencia de Don Lorenzo de Vivanco Angulo, por mandato del Rey; la Fe de Erratas; la Suma de la Tasa; un Índice de los Diálogos que contiene la obra; y la Prefacción al Lector, titulada 'Origo novae philosophiae, sive Atomismi', en la que hace la siguiente consideración del pensamiento cartesiano, distinguiendo claramente su faceta matemática de sus planteamientos filosóficos, y siendo muestra evidente de por dónde iba a caminar su escrito: "Hic igitur eleganti praedictus ingenio opera edidit cum mathematica tunc philosophica. In mathematicis a plerisque approbatur. Sed in philosophicis peregrinus fuit; spretis enim consuetis philosophandi modis, antiquisque Scholarum semitis, nova methodo Philosophiam ex semetipso extruere conatus est, nullo pene habito respectu ad primos, antiquosque Philosophos, quos Schola, ut eius facultatis principes, venerabatur"⁶⁴. Más adelante refiere el objeto y la razón de su escrito: la fama creciente que los novatores iban logrando: "Ratio autem quae movit ad opusculum hoc elaborandum ea fuit quod illius Philosophiae recentis fama paulatim percrebescens, etiam in Hispaniarum animos

⁶⁴ "Por tanto, dotado de un ingenio elegante, publicó trabajos tanto matemáticos como filosóficos. En matemáticas era aprobado por muchos; pero en las cosas filosóficas fue peregrino, pues despreciados los habituales modos de filosofar y las antiguas sendas de las Escuelas, se dispuso a construir su filosofía con un nuevo método, sin respeto alguno a los primeros y más antiguos filósofos, a los que la Escuela honraba como príncipes de su facultad". Sin paginar.

et Academias, unde novitatum monstra exulant frequenter"⁶⁵.

El *Tractatus* consta de un total de 456 páginas y de 101 diálogos, distribuidos en tres partes de la siguiente forma: en la primera, con 172 páginas y 40 diálogos, trata de la constitución intrínseca del hombre de alma y cuerpo, o de materia y forma; hace un repaso a las teorías filosóficas de Cartesio y le achaca de ir contra las Escrituras, contra San Agustín y contra Santo Tomás; critica que Cartesio ponga el pensamiento como la esencia del alma, la teoría de las ideas innatas, etc. En la segunda, con 228 páginas y 41 diálogos, se centra en las formas substanciales y accidentales; impugna la teoría de las dos almas en los brutos de los atomistas; explica qué sea el sentido y cómo se ejecuta; propone la distinción entre las formas substanciales materiales y la materia, entre la substancia y los accidentes, en relación con el misterio eucarístico. Y en la tercera, con 56 páginas y 19 diálogos, aborda el tema de los primeros principios del ente natural o del mundo corpóreo; examina las opiniones de los antiguos, Platón y Aristóteles, sobre el atomismo; los principios de las cosas no son los átomos, sino la materia y la forma; tacha de ateísmo al sistema cartesiano al negar la causa final en filosofía, etc.

Este fue el texto que encendió los ánimos de los modernos novatores, pues les inculpaba de contradecir las verdades filosóficas de Aristóteles, de

⁶⁵ "La razón, pues, que me impulsó a escribir este opúsculo fue la creciente fama de aquellos recientes de la Filosofía, ya en los ánimos de los Españoles como en las Academias, donde frecuentemente viven desterrados los monstruos de las novedades". *Ibidem*.

ir contra los dogmas de fe, y ser, por tanto, perjudiciales o peligrosos para la estabilidad de las creencias del pueblo. A partir de esta obra surgieron las respuestas por parte de los novatores y, particularmente, de Juan de Nájera.

El primero en responder al P. Palanco fue el mínimo francés Jean SAGUENS con su *Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis Rev. Francisci Palanco*⁶⁶, donde al margen de defender las doctrinas atomistas, al tiempo anima al resto de modernos españoles a responder y criticar el duro ataque lanzado por Palanco, y por extensión, por todo el pensamiento tradicional.

Fue al año siguiente cuando comenzó la réplica moderna por parte de Juan de Nájera (bajo el pseudónimo de Alejandro de AVENDAÑO) con su obra *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo*, del que ya nos ocupamos con anterioridad⁶⁷, y en el que también Diego Mateo ZAPATA incluyó la ya reseñada *Censura*.

Ante esta poderosa defensa de los planteamientos atomistas modernos, los tradicionalistas no dudaron en responder de forma inmediata. Así, en 1717 el complutense Juan Martín de LESSACA publicó sus *Formas ilustradas a la luz de la razón, con que se responde a los Diálogos de don Alejandro de Avendaño, y a la Censura del doctor D. Diego Matho Zapata*, en Madrid. El texto, defensor de la tradición, consta de las siguientes partes: la Dedicatoria del autor al Sr. Deán y Cabildo de

⁶⁶ Publicado en Toulouse en 1715.

⁶⁷ Cfr. este capítulo III, en su apartado II titulado 'Obras de Juan de Nájera', lo dicho acerca de esta obra y su estructura.

la Santa Iglesia de Toledo; la Aprobación del R.P.M. Fr. Thomás Reluz, de la Orden de los Predicadores, Calificador del Santo Oficio y Lector de Prima de Sagrada Teología⁶⁸; la Licencia del Ordinario, D. Pedro de Hereña; la Licencia del Consejo de Castilla, firmada por D. Miguel Rubin de Noriega; la Fe de Erratas; la Suma de la Tasa; la Censura y Aprobación del Doctor Don Pedro Aqueña, Médico de Cámara de su Majestad⁶⁹; y un prólogo Al Lector.

El texto en sí está dividido en dos partes: la primera la dedica Lessaca a impugnar la *Censura* de Diego Mateo Zapata que antecede a los *Diálogos* de Avendaño. Esta primera parte consta de 17 capítulos y 162 páginas, dedicados a los siguientes asuntos: Lessaca acomete duramente contra los modernos con estas palabras: "Pues siendo esto así, y que por esto se llama esta filosofía experimental,...; y que a los sentidos vulgarmente llamamos rudos respecto del entendimiento, ¿qué delito será llamar a estos Filósofos sensatos y rudos, como a los demás, conforme la doctrina que siguen? Y lo extraño en la Censura más, pues llamándose los Maignanistas Atomistas rígidos; y siendo lo rígido dura, de duros a rudos hay muy poca distancia"⁷⁰; polemiza sobre si es lo mismo ser cartesiano que atomista, sobre el

⁶⁸ En ella dice cosas como ésta: "Pues son tantas las calumnias que el libro de Avendaño contiene en sus *Diálogos* y en la *Censura* de Zapata contra los Aristotélicos, de cuyo gremio se confiesa el Autor de estas *Formas Ilustradas*, que daría a entender las confesaba por ciertas y verdaderas si callara". Sin paginar.

⁶⁹ En relación con la problemática general afirma: "Bien supo Aristóteles que su Filosofía natural, como nacida de cogitaciones lógicas y metafísicas, no podía tener principios evidentes; y así en muchas partes hablaba enigmáticamente y dubitativè". Sin paginar.

⁷⁰ Cap. II, pág. 7.

término 'novator', etc.; dedica también varios capítulos al tema de la existencia o no de sensibilidad y razón en los brutos, de la libertad filosófica⁷¹; aunque el asunto principal en el que Lessaca emplea más líneas es el de las formas sustanciales aristotélicas: la postura de los novatores era negar la distinción real y entitativa entre sustancia y accidentes, entre las formas sustanciales materiales y la materia en sí, etc. Todo esto es rechazado por Lessaca, quien intenta presentar como inviolable la opinión tradicional de Aristóteles.

En la segunda parte de la obra Lessaca responde a los *Diálogos* de Avendaño; consta de 175 páginas aproximadamente, y 13 capítulos; es aquí donde se expone con todo rigor la teoría de los tradicionalistas sobre el problema de los principios del ente natural. Para ellos esos principios eran las formas sustanciales aristotélicas, que son real y entitativamente distintas de la materia: "Porque los aristotélicos, dando materia y forma por principios del ente natural, dicen que ni la materia compone a la forma ni la forma a la materia; y que todo compuesto se compone de materia y forma... Vmd. intenta destruir la definición de los principios; no lo extraño, pues los quiere compuestos, como dijo contra Gassendo"⁷²; en cambio, para los modernos esos principios eran los átomos, los cuales eran indivisibles e ingenerables; a propósito de lo cual, y despreciando a los atomistas modernos, dice: "Con que infiero que para

⁷¹ "Y aunque no alabo la servidumbre en seguir a éste o al otro Príncipe, tengo por más seguro caminar, como se dice "cum Duce et cum luce"; y más cuando no hay razón eficaz que obligue a dejarle; y entonces se ha de hacer todo lo posible por conciliarle, exponiéndole en aquel sentido que se puede acomodar; esto hacen los aristotélicos con Aristóteles y todos los Teólogos con los Santos Padres". Cap. IV, pág. 15.

⁷² Cap. II, pág. 171.

defender los átomos no es necesario defender las doctrinas que defienden estos modernos atomistas; y que con las secuelas que ellos quieren inferir de los átomos han hecho odiosa y despreciable esta doctrina de átomos; y así, dice Senerto que no puede creer que Demócrito dijese cosas tan absurdas y erróneas, como se atribuyen a los Atomistas"⁷³.

En 1720 Juan de NÁJERA decidió sacar a la luz un texto que esclareciera la doctrina maignanista de la especie eucarísticas, punto de fricción principal con los tradicionalistas; esta obra fue su *Maignanus redivivus*, del que ya hemos hablado⁷⁴.

Y el propio Diego Mateo ZAPATA contestó a Juan Martín de Lessaca con su escrito *Ocaso de las formas aristotélicas, que pretende ilustrar a la luz de la razón el Doctor don Juan Martín de Lessaca*⁷⁵, escrita hacia 1725. Son 376 páginas y consta de 526 párrafos. Este texto es la réplica directa moderna de Zapata al anterior escrito de Lessaca, y tiene las siguientes partes: la Licencia del Ordinario, don Miguel Gómez de Escobar, fechada en Madrid en 1745; la Licencia del Consejo de Castilla, por D. Miguel Fernández Munilla (en la misma fecha); la suma de Erratas y Tasa; un Prólogo, en el que se afirma que ésta es sólo la primera parte de una publicación -no aparecida o no escrita- más extensa; un Exordio durante las primeras 115 páginas, en el que se tratan cuestiones varias y se contesta, en primer lugar, a la Aprobación que Reluz hizo a las *Formas ilustradas* a

⁷³ Cap. XIII, pág. 332.

⁷⁴ Sígase lo dicho en la anterior nota nº 67.

⁷⁵ Esta obra de Zapata no fue publicada hasta 1745 por Gregorio Mayans y Siscar.

la luz de la razón de Lessaca⁷⁶, y, en segundo lugar, a la Censura a favor de la misma hecha por Pedro Aqueña⁷⁷; y finalmente el texto en sí, el cual va contestando sistemáticamente y uno por uno a los capítulos que Lessaca introdujo en su obra. Como es sólo el Tomo Y, esta reprobación de Zapata únicamente abarca los cinco primeros capítulos de Lessaca, incluyendo también un *Discurso físico, médico y anatómico*. La temática es la misma que la del libro de Lessaca, evidentemente considerados desde el punto de vista de la nueva filosofía y física natural.

Esta obra de Zapata, aunque no fuera publicada hasta 1745, sin embargo sí fue conocida en el mismo momento en que se escribió; ello dio lugar a la contestación de Lessaca titulada *Colirio filosófico aristotélico*⁷⁸; en ella se decantaba partidario de la

⁷⁶ Contra ella escribe Zapata: "Le aseguro al Reverendísimo que lo que considerare muerto Zapata, no lo ha de restituir ni menos animar el agua de la Vida de la Botica Aristotélica, como lo acreditarán los hechos, sin que parezca vanidad lo que dice". Parágrafo 46, pág. 37.

⁷⁷ También le reprocha en estos términos: "Y es tal la dócil fragilidad de algunos de estos enamorados de su habilidad, prudencia y juicio que, en el mismo período que lo dictan, no sólo ofenden, hieren y dan que sentir, sino que labran motivos para que se destemple la más bien humorada pluma". Parágrafo 132, pág. 106.

⁷⁸ En el Prólogo que introduce el *Ocaso* de Zapata así lo confirma: "En efecto, ya tenía dispuesta su réplica y aun impreso el primer Tomo, cuando determinó sepultar su trabajo en un olvido perpetuo. Como no se pudo ignorar que el Doctor Zapata había empezado a imprimir, pudieron los curiosos adquirir algunos ejemplares de este Tomo; y habiendo llegado a manos del Doctor Lessaca, tomó la pluma y, dejándose llevar de su escribacidad y confiado por otra parte en que el Libro que impugnaba era raro y que su Autor no le había de responder, disparó un grueso volumen con el título de *Colirio philosophico aristotélico*, que sólo sirvió para hacer que fuesen más los ojos que mirasen el *Ocaso* de sus Formas

filosofía aristotélica y rechazaba la pretendida libertad de pensamiento de los modernos, abogando por la teoría de las formas sustanciales y accidentales.

No concluyeron aquí los escritos referidos a la polémica suscitada por Palanco en 1714. Un nuevo partidario del pensamiento tradicional escribió en Salamanca en 1730 un *Cursus Philosophicus Regalis Collegii Salmanticensis*; su autor era el jesuíta Luis de LOSSADA (1681-1748)⁷⁹, y a la segunda parte introdujo una *Praeliminaris ad Physicam Dissertatio de Nova, vel Innovata Philosophia, quae Cartesiana, Corpuscularis et Atomistica Vocitatur*. En ella se declaraba aristotélico y recelaba de las impusturas de los novatores españoles respecto de la física del Estagirita.

Siete años después apareció de nuevo Juan de NÁJERA; en este caso, reajustando sus opiniones respecto de la constitución física de la realidad e intentando conciliar su pensamiento moderno con la tradición religiosa española. El escrito fueron sus *Desengaños filosóficos*, que ya examinamos⁸⁰.

Y se puede dar por concluida este polémica con la obra de otro tradicionalista llamado Clemente LANGA, que en Zaragoza publicó *Contra novam Cartesii et Atomistarum doctrinam* (1739). Siguiendo a Palanco, Lessaca y Losada, Langa se opuso tanto al pensamiento

Aristotélicas, pues excitó el deseo de verle a los que no tenían noticia de tal Obra". Sin paginar.

⁷⁹ Un extraordinario estudio de la vida y pensamiento de Losada es la obra de Juan Luis CORTINA ICETA titulada *El siglo XVIII en la pre-ilustración salmantina. Vida y pensamiento de Luis de Losada (1681-1748)*. CSIC, Madrid, 1981.

⁸⁰ Véase n.p.p. nº 67 del presente capítulo.

filosófico cartesiano como a todos los planteamientos atomísticos de los novatores españoles partidarios de la modernidad europea.

Hemos hecho este recorrido histórico por los distintos autores y sus respectivas publicaciones para encuadrar filosóficamente el pensamiento de Juan de Nájera; sólo con ello podremos hacernos una idea de las inquietudes intelectuales que movieron al filósofo y teólogo sevillano y que en próximos capítulos intentaremos desentrañar.

III.IV.2. Juan de NÁJERA. Auténtico protagonista de la renovación cultural española del siglo XVIII.

Conocida ya la trayectoria vital e intelectual de Juan de Nájera, y revisado el carácter polemista de sus escritos a raíz de la obra del Padre Palanco, podemos añadir algo más relativo a la notoriedad e impronta de su obra y de su pensamiento filosófico.

Escasas han sido las referencias a la persona y escritos de Nájera, sobre todo si atendemos al trato que la historiografía actual sobre el siglo XVIII le ha dispensado. Afortunadamente, el relevante papel de los novatores en el proceso de introducción de la ciencia y filosofía modernas, que propiciaría después la madurez de la Ilustración en España, cada vez toma mayor importancia y son objeto de investigaciones diversas.

Pero aún las figuras que protagonizaron las controversias de principios del siglo XVIII (Zapata, Nájera, Lessaca, etc.) carecen de estudios serios y profundos que ayuden a vislumbrar las líneas de pensamiento en que se instaló el movimiento renovador español.

De ahí que las alusiones a nuestro autor se circunscriban a la época en que vivió y tengamos que buscarlas en los prólogos y censuras que a sus obras escribieron otros pensadores.

Así, Diego Mateo Zapata, en su *Censura* a los *Diálogos filosóficos* de Avendaño, se refiere con estas palabras al ingenio de nuestro autor: "Invencible argumento es, contra las débiles razones con que el maestro Palanco ha procurado batir la inexpugnable plaza del atomismo, el ver las claras concluyentes soluciones que, son solidez de doctrinas, ingeniosidad, sutileza, facilidad y formalidad, desata nuestro Alejandro (Magno es sin duda), autor de los Diálogos"⁸¹. Y más adelante, señalando el modo como Avendaño respondió a Palanco, afirma: "A que se llega el sobresaliente ingenio y delicadísima metafísica del grande Alejandro, Autor de estos Diálogos, viendo la claridad, sutileza, formalidad y destreza con que responde a los argumentos"⁸².

Pedro José Miranda Elizalde y Ursúa, en su respuesta a la Carta que le remitió Antonio Dongo, dice al respecto lo siguiente: "Ya he satisfecho a todo lo que Vm. me pide, ni puede extenderse a más la cortedad de mi numen; lo demás pide superior talento, y sólo en un

⁸¹ Pág. 40.

⁸² *Ibidem*, pág. 72.

Alejandro cabe valor para tan alta empresa, como querer quitarle a Hércules la clava de la mano"⁸³.

En los *Desengaños filosóficos* también encontramos referencias a Nájera en dos lugares; el primero de ellos es la Aprobación del M.R.P.Fr. Juan de Ressa; en ella, haciendo hincapié en el valor del escrito que tiene delante, asevera: "Reduce a esta Obra Mínima innumerables sistemas, recopila en breves líneas gran variedad de sentencias; adapta a la materia la pluma; y como trata de Seminales Compendios, se explica en períodos sucintos. Así escriben los ingeniosos, abreviando; la sentencia la reducen a una voz, la voz a una letra, la letra a lo Mínimo de un punto; porque explicarse en Compendios es del escritor lo primoroso, es de un Notario lo raro"⁸⁴. Y al final de la Aprobación hace la siguiente relación de las obras de Nájera, destacando su gran valía: "Mínimo se llama San Pablo; todos los confiesan Máximo... Mínimo es el autor, si atendemos su Instituto; Máximo, si atendemos de su saber el exceso... Vincular lo uno con lo otro, lo Antiguo con lo Moderno, es de un Escritor lo sumo, es de un Maestro lo raro. Defendió el autor, así en Sevilla como en Valencia, toda la Summa del Angélico Doctor; dio al público los *Diálogos* de Avendaño, el *Maignan Redivivo*, y en esta preciosa obra todos los nuevos sistemas. En éstos el todo de los Modernos, en aquéllos la suma de los Antiguos. Todo lo sacó en beneficio del público del teatro opulento de su ingenio; esto es acreditarse de Máximo"⁸⁵.

Y el otro lugar donde se expresa lo excelso de la persona y obra de Nájera es en la Aprobación de

⁸³ Sin paginar.

⁸⁴ Sin paginar.

José de Espinosa que también se introduce al comienzo de sus *Desengaños filosóficos*. Lo hace en estos términos: "Estoy cierto que el Autor es uno de aquellos pocos hombres que de tiempo en tiempo produce Dios para que conozcamos y alabemos su sabiduría y su poder; y que su literatura es tan universal, tan profunda y escogida, tan sutil, agudo y penetrante su ingenio, que no excusaré llamarle el Salomón o el Sabio de nuestro siglo"⁸⁶; y poco más adelante confirma esto mismo: "Cuanto grande y singular se ha escrito de Salomón, se puede aplicar al Rmo. Nájera con propiedad"⁸⁷.

También Zapata alabó la Carta que con el nombre de Francisco de la Paz escribió Nájera al P. Palanco: "Yo puedo asegurar, pues es público, que no hay hombre docto en esta Corte que no haya admirado y celebrado la discretísima Carta de Paz; y cuando le precisó a responder tan luego al maestro Palanco, sin duda fue para más que gramáticos"⁸⁸. Y en un reproche a la obra y a las pretensiones de Palanco, Zapata se refiere a Nájera así: "Y omitiendo estas vagatelas, lo que hay más que extrañar, y que la misma admiración no es capaz de admirarlo, es que sabiendo el maestro Palanco que Don Francisco de Paz es Teólogo Católico, y como tal le dice (considerando el odio y rencor que los aristotélicos tienen al atomismo) que no tiene el campo libre; le responde, como pudiera a un Hugonote, en su Carta responsoria así: 'Sólo falta que Vm. me cite a los Cantones del Norte para tener libre el campo a su

⁸⁵ *Ibidem*, sin paginar.

⁸⁶ Sin paginar.

⁸⁷ *Ibidem*, sin paginar.

⁸⁸ *Censura a los Diálogos filosóficos* de Avendaño; pág. 83.

placer'. ¿Esto se dice de quien escribió modesta, Cristiana, docta y cortesantemente?"⁸⁹.

De la misma manera Antonio Dongo, en la Carta a Miranda de los *Diálogos filosóficos* de Avendaño, alaba la destreza y el conocimiento de Nájera: "... , que el autor de los Diálogos hace las diligencias de saber por un camino más breve y menos escabroso que el de Aristóteles, que si tal o cual verdad física puede averiguarse o tocarse en algún modo, será por el de Renato Descartes, Maignan y los que filosofasen por él; y que caminando por la doctrina peripatética, jamás se entenderán a sí mismos ni se darán a entender sus sectarios, y bien lejos de averiguar cosa alguna de la naturaleza, tanto más se desviarán de su conocimiento cuanto más siguieren aquel camino"⁹⁰.

Igualmente hubo ocasión en que se destacó el papel que Juan de Nájera desempeñó en la Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla. Así, Zapata comenta lo siguiente: "Díganlo en nuestra España los generosos sutiles ingenio andaluces, con la experiencia de nuestro héroe e incomparable socio el M.R.P.M. Fray Juan de Nájera, esplendor de la excelsa familia de los mínimos, honor, gloria y escudo incontrastable de nuestra Regia Sociedad Médica de Sevilla, que con su prudente, sabia y acertada conducta prevalecerá siempre cuanto más combatida y emulada sea"⁹¹.

Estas son, pues, algunas notas sobre el interés que la obra de Nájera despertó entre sus

⁸⁹ *Ibidem*, pág. 84.

⁹⁰ Sin paginar.

⁹¹ *Censura*, en los *Diálogos filosóficos* de Avendaño, pág. 38.

coetáneos. Como ya dije anteriormente, el escaso tratamiento que se dispensa en los últimos decenios al movimiento de los novatores lleva consigo la ausencia de referencias a los autores que conformaron el mismo, entre ellos evidentemente a Juan de Nájera. Lo único que se afirma de él son las menciones ya expuestas en el apartado dedicado a su vida y obras en el presente capítulo, sin que en ellas se pueda si quiera entrever las cualidades intelectuales y la influencia que el pensador sevillano tuvo en la España de principios del siglo XVIII, sobre todo en relación con la proyección de su pensamiento (junto al de otros autores) en la plenitud de la Ilustración en España allá por los años centrales del siglo.

Con esto, pues, cerramos este capítulo y nos disponemos a estudiar, examinar y exponer las líneas rectoras del pensamiento, tanto filosófico como teológico, de Juan de Nájera, sin perder de vista que ellas respondieron a la polémica filosófico-científica que en el subapartado 1 del apartado IV de este capítulo hemos descrito.

CAPÍTULO IV

**LA FILOSOFÍA NATURAL EN NÁJERA Y LA REGENERACIÓN
DEL PENSAMIENTO TRADICIONAL**

En el marco histórico que configuró la aparición y el quehacer de nuestros novatores, la situación de anquilosamiento y petrificación del pensamiento imperante en la sociedad española obligó a los seguidores de la nueva ciencia moderna experimental a desarrollar su filosofía desde unas posiciones que, aun permaneciendo fieles a la tradición religiosa, resultaban abiertamente polemistas.

Como ya se dijo con anterioridad, las ideas vertidas por el Padre Palanco en relación a la notoriedad y relevancia que iban cobrando los nuevos filósofos, con la libertad de pensamiento como auténtico paladín de sus inquietudes intelectuales, constituyeron el punto de inflexión de éstos; a raíz de ellas¹, surgieron numerosos escritos polémicos, con un claro enfrentamiento ideológico en sus planteamientos, textos apologéticos de ambas posturas -la tradicional y la moderna- que determinaron los posicionamientos filosóficos durante los primeros lustros del siglo XVIII.

Interesa enormemente tener en cuenta este hecho, pues se constituyó entonces en la clave interpretativa a la hora de desenmascarar y desmenuzar las líneas filosóficas por las que los intelectuales españoles se inclinaron. Ni que decir tiene que el estilo dialogal de las obras publicadas dificulta en gran medida la aproximación al corpus filosófico de un autor, concretamente a Juan de Nájera, si bien este hecho se ve suplido por la claridad expositiva del mínimo sevillano.

¹ Nos referimos a la publicación de su obra *Dialogus Physico-Theologicus contra Philosophiae Novatores, sive Thomista contra Atomistas*, en 1714.

Cfr. el capítulo III, apartado IV, subapartado I, págs. 241 y ss. del presente trabajo.

Afrontamos, pues, ahora el examen y estudio concreto de las obras de Nájera relacionadas con el pensamiento y la filosofía natural, con la física; en ellas veremos cómo, separando tajantemente el ámbito de las verdades teológicas de las opiniones filosóficas, nuestro autor inicia la reforma o renovación del pensamiento tradicional partiendo de los nuevos planteamientos científicos y filosóficos europeos.

Particularmente, el poco aprecio y la falta de estima hacia una concepción física de la realidad, al margen de determinaciones conceptuales propias de un examen metafísico, se va a presentar como la línea argumentativa desde la que Nájera va a intentar el asalto a la modernización filosófica de la tradición escolástica. Así, el atomismo moderno será la base en torno a la que van a girar las nuevas ideas, constituyendo a los átomos en los 'principios físicos' del ente natural, sin que ello implique o signifique la disolución de la teoría hilemorfista aristotélica, aunque ésta deberá ubicarse en otro nivel.

Desarrollaremos, pues, en las próximas páginas el modo como Nájera afronta esta tarea de 'deconstrucción' de la presunta física aristotélica y el trabajo de 'reformulación' de la misma partiendo de los ideales del atomismo moderno.

IV.I.

EL ATOMISMO COMO PARÁMETRO FILOSÓFICO

"La mezcla del agua y de aceite dicen [los aristotélicos]² que es mezcla pura, quedándose incorruptos el aceite y el agua. La mezcla de agua con el vino, dicen, que no es mixtión pura, porque el vino en suficiente cantidad convierte en sí al agua; y el agua siendo mucha, disuelve la especie substancial del vino... Nosotros, que en estas mezclas siempre discurremos consiguientes, respondemos que de la mezcla artificial de los mixtos no resulta nueva especie formalmente distinta, mas sí de la unión de los átomos elementares [*sic*]... Los átomos elementares se ordenan por su naturaleza a la composición del mixto; mas los mixtos... no se ordenan por su naturaleza a la composición de un tercio"³.

"La materia física elemental, o Maignanista, como sea activa y admita específicas substanciales distinciones causa la distinción específica de los

² Aclaración nuestra.

³ AVENDAÑO, Alejandro de: *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo, y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R.P.M. Fr. Francisco Palanco*. Madrid, 1716, pág. 9.

entes..., tomada físicamente una porción elemental de distinta especie y actividad que otra. Declárome más. Los elementos de Maignan no son precisamente los cuatro vulgares, sino treinta, poco más o menos, cuerpecillos simples y distintos específicamente en las actividades, de cuyas commixtiones se componen los entes naturales"⁴.

"La materia primera, en su ser absoluto insensible, son los átomos; cada átomo, aunque no es ente sensible, es ente participal y término de la creación"⁵.

En adelante citaremos esta obra por *Diálogos filosóficos*, más la página.

⁴ *Diálogos filosóficos*, págs. 82-83.

⁵ NÁJERA, Juan de: *Desengaños filosóficos*. Sevilla, 1737, pág. 76.

En adelante, las referencias a esta obra de Nájera serán citadas por *Desengaños filosóficos*, más la página.

IV.I.1. Los átomos como materia primera de los mixtos.

La reforma propuesta por Nájera de los planteamientos físicos de la escolástica tradicional le lleva al tratamiento detenido de diversas cuestiones claves en la interpretación de la realidad.

Así, en un primer momento, parte de la consideración de qué sea y en qué consista la materia primera. A propósito de ésta afirma que no puede generarse ni corromperse con verdadera y propia generación y corrupción, sino sólo con aparente y sensible; esto es, en comparación con la manera de entender la generación y corrupción por parte de los aristotélicos⁶, la opinión de Nájera se mueve en la dirección de explicar ambos cambios por la unión o disolución de las partes -átomos o elementos- del todo. Así, los elementos, en virtud de su posible mutación aparente y sensible, nunca verdadera, quedan establecidos como la materia primera.

Veamos en qué consiste para Nájera la verdadera generación y corrupción, y la aparente:

"Cuando las partes se unen y se disuelven de tal suerte que resulte nueva esencia física, es verdadera generación y corrupción; empero cuando

⁶ Los partidarios de la filosofía aristotélica eran de la opinión de que algo, algún ente, se genera o se corrompe por la presencia o ausencia en sí misma de una forma que le transmite su singular modo de ser y existir. El argumento que propone el aristotélico de los *Diálogos* es el siguiente: "La materia primera es ingenerable e incorruptible; los elementos se engendran y se corrompen;

la disolución de partes es permaneciendo en cada una de ellas separada la denominación del todo, o cuando la unión de ellas no añade novedad de esencia, sí sólo replicación de esencia en muchos individuos, entonces la generación y corrupción son aparentes"⁷.

Esta interpretación de la generación y corrupción es ejemplificada por Nájera con el ejemplo de las gotas de agua, las cuales, aun uniéndose o separándose, en cambio conservan la misma denominación. Es la corrupción y generación aparente.

Por el contrario, en el caso de los mixtos no sucede lo mismo, ya que los elementos, v.g. al unirse para producir un león, al mismo tiempo generan una nueva esencia física distinta a la anterior, e igualmente, al dispersarse se pierde aquélla; es la corrupción y generación verdaderas, para la cual Nájera trae a colación la autoridad de Cayetano.

Así, los elementos ni se generan ni se corrompen; y la misma opinión comparten los aristotélicos al afirmar que más allá de las generaciones accidentales, la forma substancial permanece inalterada. Los elementos, pues, son término de la Creación y no están sujetos en sí mismos a las mutaciones sensibles y aparentes. El ejemplo del fuego es clarificador para estas enseñanzas, pues fundamenta el proceso de generación a partir de los átomos y en el ámbito de los sentidos. Así lo refiere nuestro autor:

luego no son los elementos la materia primera", en *Diálogos Filosóficos*, pág. 1.

⁷ *Diálogos Filosóficos*, pág. 2.

"Cuando el fuego se engendra, es sólo una generación aparente, con que los átomos de fuego, que antes latitantes y dispersos no se veían, se manifiestan unidos para los sentidos"⁸.

Es necesario, pues, que los sentidos sean enmendados por la razón.

Lo que subyace a todo esto es la distinta concepción de la naturaleza del cambio o alteración de los seres; una diferente interpretación entre los aristotélicos y los maignanistas que le lleva a Nájera a decir lo siguiente:

"La alteración Aristotélica camina a la corrupción verdadera de los principios; la moderna a la aparente de los principios, con la mejora de componer una forma total que no se distinga de los elementos 'simul' sumptos y unidos"⁹.

Cuando en la doctrina maignanista se habla de generación y corrupción, no se está refiriendo la posibilidad de crear o destruir los elementos, sino por el contrario, de juntarlos en un todo o desligarlos en pequeñas partículas, las cuales en último término caminan hacia la composición del mixto. Así, ante la observación de Palanco respecto del argumento de ser el elemento incorruptible y el mixto igual, por componerse de aquéllos, y por ello, cuando se corrompe el mixto también lo hacen los elementos, Nájera no duda en afirmar que lo que se destruye no son éstos, no son los átomos, sino que lo que desaparece es la unión y la forma total en que

⁸ *Ibidem*, pág. 3.

⁹ *Ibidem*, pág. 4.

había derivado la particular mezcla de los elementos. Esa forma total es el todo (mixto) compuesto de partes juntas y unidas (elementos).

Los elementos, así, tienen especie formalmente distinta del compuesto, y no especie entitativamente distinta; el mixto o forma total, aun distinguiéndose realmente de las partes que lo conforman cuando éstas permanecen separadas, en cambio sólo se distingue de ellas, estando unidas en el mixto, por la razón. Ante la posible distinción entre átomos y elementos, la solución viene dada por las anteriores aclaraciones; así, dice:

"No es composición esencial la que dice el elemento compuesto de los átomos, que son propiamente los elementos, sí sólo accidental y cuantitativa... Los átomos mixtos son el mixto, como las partes 'simul' sumptas y unidas son el compuesto"¹⁰.

Por ello, hay corrupción esencial y verdadera en el mixto cuando desaparece la unión de los átomos de que se compone, y existe corrupción aparente en el elemento compuesto cuando se separan sus partículas. Porque, además, el mixto no se orienta hacia la producción de otro mixto, sino que esto sólo es propiedad de los elementos.

El intento de armonización entre las tesis aristotélicas y las nuevas ideas modernas aparece claramente al tratar el tema de las generaciones substanciales. En la formación del compuesto intervienen distintos elementos, entre los cuales también existe una jerarquía o, mejor, entre los cuales siempre hay alguno

¹⁰ *Ibidem*, pág. 8.

que predomina sobre el resto, y por ello la unión que producen los átomos es de partes esenciales. Aquí es donde entronca Nájera los conceptos aristotélicos de acto-potencia y de materia-forma:

"No es sola ni pura y sin producción de nada la unión de los átomos elementales. No es sola unión de partes integrales la que aquí interviene, porque es unión de partes esenciales también, pues el elemento predominante es acto, y los predominados son potencia; éstos son materia y aquél forma"¹¹.

Se observa, pues, que esta cuestión primordial de los principios del ente natural es sólo un problema de nombres, de voces, y, sobre todo, de diferenciación entre planos cognoscitivos, pues los conceptos aristotélicos deben quedar en la consideración metafísica de la realidad y las tesis modernas en la explicación física de la misma.

Nájera es muy claro a la hora de determinar cuáles sistemas pueden concordarse con la filosofía aristotélica 'reformada', como él la llama; en este sentido, los modernos planteamientos físicos pueden hacerse partícipes de la doctrina aristotélica, aunque con la excepción de Descartes y sus seguidores; esto por una razón muy evidente que corrobora Nájera:

"Porque poniendo éstos [los cartesianos] no sólo a la materia primera, sí también a los cuerpos puramente pasivos, sin otra actividad eficiente que la impropia; esto es, la Rígida instrumental, o muerta, que tiene un martillo o una sierra, no pueden entrar a la Concordia con la Aristotélica Cristianizada; si bien permito

¹¹ *Ibidem*, pág. 10.

que estén concordados con la Mahometana del Comentador [Averroes]"¹².

Esa concordancia entre las tesis modernas y el aristotelismo se funda en la identificación de los átomos elementales con la materia aristotélica, siendo aquéllos entes metafísicos reales, aunque no sensibles; es decir, los átomos existen metafísicamente, tienen especie metafísica, pero no sensible, tienen actividad insensible y no pueden por sí constituir una realidad física con existencia propia, al menos que sean afectados con la forma física y sensible. Esta forma física es "modo metafísico intencional de la línea sensible, accidente metafísico o modo expresivo respecto de la línea substancial Real metafísica, forma constitutiva substancial de la línea física y sensible"¹³. Aquí es donde se establece la diferencia esencial entre una y otra opinión, pues aunque el átomo sea ingenerable e incorruptible y sólo creado, en cambio al unirse ya dicen forma sensible y materia sensibilizada, esto es, forma material realmente distinta. En definitiva, la confusión entre la metafísica real e intencional con la física ha sido el origen de todas las posturas enfrentadas.

Así, esta forma sensible es lo que los modernos denominan 'modo', que no pasa de ser algo expresivo, 'accidente metafísico' que participa en la constitución física, real y sensible.

Nájera define la materia primera, y por extensión los átomos, de la siguiente manera: "La materia primera en su ser absoluto insensible son los átomos;

¹² *Desengaños Filosóficos*, pág. 45.

¹³ *Ibidem*.

cada átomo, aunque no es ente sensible, es ente participial y término de la creación. Compónese de esencia y existencia... Compónese de género y diferencia: 'átomo' es la razón genérica; tal átomo de fuego puro es la diferencia... Compónese de estas materia y forma metafísicas... Este compuesto es término de la creación, como la alma y el Ángel... Entran después los compuestos no sólo de materia y forma, sino también de alma corporal y cuerpo"¹⁴. Vemos claramente cómo argumenta Nájera la conformación de los mixtos a partir del átomo, introduciendo una diferencia esencial entre ambos: el átomo no es cuerpo, esto es, no es físico ni sensible, carecen de las cualidades propias del ente compuesto, aunque sí son el origen o la raíz del cuerpo.

De la anterior caracterización de la naturaleza del átomo, compaginada con las teorías aristotélicas, concluye nuestro autor así: "No es más que cuestión de voces cuanto se trata en las Escuelas; y en substancia todos dicen los mismo, excepto los Cartesianos"¹⁵.

Nájera está convencido de que Aristóteles conoció y comprendió la composición de los mixtos a partir de los elementos, si bien con una aclaración: "La verdad es que la Aristotélica produjo esta misma Física Elementaria, que fue y es comunísima, y establece los Elementos existentes formalmente en el mixto. Corríjase esta locución: Existentes metafísica insensiblemente, no sensible y físicamente. Menos mal: Existentes en potencia y como materia, y no como forma o acto sensible"¹⁶.

¹⁴ *Ibidem*, págs. 75-76.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 77.

Apoya esta opinión en la autoridad que representa para él Luis Rodríguez de Pedrosa y la escuela salmantina, en la que también se trató de afirmar esto mismo: la materia primera son los elementos. Así, el reproche de Nájera a la postura aristotélica viene determinado por su negativa a darlo a la luz pública: "Esto ¿qué prueba? Sin duda prueba que lo supo, pero no quiso declararlo. Quedóse en su obscura noción, que reflejada, es clave; pero huyó el cuerpo a explicarse o bajarse a ésta u otra desarticulación, porque conoció con su perspicacia el riesgo y que a lo último quedaría con el trabajo hecho y el fin perdido; pues tanto se sabe por todos estos sistemas encadenados y comprendidos como por su abstracto modo, que es el único que ha quedado en las Escuelas"¹⁷.

Es más, autores antiguos de clara inclinación hacia el sistema de Aristóteles también participaron de estas mismas ideas; así, cita a Averroes, Bartolomé Anglico, Scoto, Alejandro de Alés, Alberto Magno, entre otros. Por ello, tanto se logra por el camino aristotélico como por el presentado por los modernos.

Ahora bien, en los autores modernos es necesario ver las diferencias que entre ellos hay en relación a la existencia y naturaleza de los átomos, porque cada uno tiende a explicarlo de manera distinta; Nájera concreta en qué consiste el atomismo moderno, tanto homogéneo como heterogéneo:

"Cuando se tratare de átomos, adviertan que éstos no los lleva Cartesio; y que Gassendo y

¹⁶ *Ibidem*, págs. 90-91.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 91.

Maignan, que los defienden y se convienen en admitirlos, vuelven con todo a diferenciarse entre sí; porque Maignan los admite diferentes en especie, y Gassendo no; con que así, la materia primera de Cartesio es la indefinida, la de Maignan átomos disueltos con diferencia metafísica substancial o insensible, y los de Gassendo sólo accidentalmente diferentes en la figuración"¹⁸.

Queda así aclarada la concepción física de la realidad de Nájera, aceptando los átomos como materia primera del compuesto, siendo y existiendo insensibles metafísicamente hablando, esto es, como materia, y nunca como forma o acto sensible que existe real y físicamente. En la configuración del mixto, la unión de los distintos átomos o elementos será la clave de su formación o producción; los mixtos serán las entidades físicas resultantes de la mezcla de los elementos, si bien éstos permanecerán insensibles y compuestos de materia y forma metafísicas, nunca reales y físicas.

IV.I.2. Los átomos como principios del ente natural

En el examen de esta cuestión, nuestro mínimo sevillano intenta conciliar las diferentes opiniones de los autores, pues es un problema "desde

¹⁸ *Ibidem*, pág. 115.

donde se comienzan a dividir los modernos Filosofantes y lo mismo sucedió a los antiguos"¹⁹.

Analiza las distintas posiciones; así, los químicos ponen cinco principios (sal, azufre, mercurio, el 'caput mortuum' y la porción flemática); otros los cuatro elementos clásicos (tierra, agua, aire y fuego); hay algunos que ponen tres principios: entre los químicos como Atanasio Kircher, aparecen la sal, el sulfuro y el mercurio; entre los partidarios de los elementos como Nicolás Cabeo, tierra, fuego y agua; entre los médicos como Hipócrates, continencia, contenta y el 'impetum facientia', o sólidos, líquidos y espíritus; o en Descartes, la materia sutil, los glóbulos (que conforman los líquidos) y las partículas estriadas (de las que se componen los sólidos). De todos ellos dice que no son más que cuestión de términos en torno a un mismo problema.

Únicamente hablan de 'Elementos Filosóficos' que sólo existen sensiblemente mezclados en la naturaleza de las cosas, si bien en un principio existieron insensiblemente y desunidos en el plano metafísico; y concluye: "Se sigue que los cinco son cuatro, y los cuatro son tres, y ahora es más fácil de entender cómo los tres sean dos; esto es, materia y forma que han de confesar todos, aunque la expliquen de diverso modo"²⁰.

Más particularmente, en el Diálogo VII de los *Diálogos filosóficos* emprende Nájera el examen y estudio de las opiniones de los modernos relativas a los principios del ente natural; concretamente se refiere a

¹⁹ *Ibidem*, pág. 47.

²⁰ *Ibidem*, pág. 49.

las doctrinas de Descartes, Gassendi, Aristóteles y, finalmente, a la de Maignan.

Refiriendo las claves del pensamiento cartesiano que anteriormente hemos descrito, afirma que Descartes puso tres elementos como principios de los entes: la materia sutil, los globos y las partículas con irregulares figuras entre las que domina la estriada. Con estas notas y ante la acusación de Palanco de ser los atomistas cartesianos, Nájera se defiende así:

"No puedo dejar de notar que en este Sistema no se encuentran átomos. Y así no sé por qué el Rmo. Palanco, a un libro que es por la mayor parte contra los Cartesianos, le intitula contra los Atomistas, pues aunque Maignan lo es, no lo es Cartesio"²¹.

El sistema propuesto por Gassendi también es objeto de críticas por parte de nuestro autor. Gassendi puso a los átomos como principios físicos del ente natural, pero tal y como los habían explicado Demócrito y Epicuro. Es decir, eran pequeñas partículas con la peculiaridad de que, a pesar de esa pequeñez, sin embargo sí eran divisibles físicamente. Nájera, para la refutación de estas tesis gassendistas, basó sus argumentos en dos cuestiones principales: en primer lugar, si eran divisibles, era porque también eran compuestos, y por tanto, no podían ser principios; y en

²¹ *Diálogos filosóficos*, pág. 75. Además, añade Nájera que esos principios que Descartes pone no pueden aceptarse para la explicación de la realidad física, porque se trata de principios matemáticos, los cuales ya por ser hipotéticos y sin pruebas, ya por ser una explicación abstracta, no pueden dar razón de los entes naturales. Las objeciones más concluyentes que a estas ideas cartesianas se han hecho las pone Nájera en boca de Maignan y Saguens.

segundo término, al no ser distintos en especie, tampoco podían ser origen y causa de las distinciones específicas entre los diversos entes.

El sistema aristotélico va a ser objeto de un tratamiento más detenido y exhaustivo por parte de Nájera. Los aristotélicos ponen por principios físicos del ente natural la materia y la forma:

"En algún modo no hay cosa más cierta (como lo insinuó Paz en su Carta con la autoridad de la Filosofía de la Borgoña) que esta posición, y en el sentido intentado por ellos, no puede haber cosa más falsa; esto es, que la materia y la forma, como la explican, sean principios del ente natural"²².

Bajo esta afirmación subyace el hecho de que todo ente consta de su materia y su forma, esto es, de algo potencial y común (la materia), y de algo actual y especial (la forma). Esto es lo confesado por los aristotélicos respecto de los compuestos. Pero ello mismo Nájera y los maignanistas lo dicen de los átomos: "Porque, aunque sean éstos indivisibles en partes físicas, con todo admitimos en ellos una metafísica composición de acto y de potencia; de materia y de forma; de ente material y de material tal"²³. Es decir, que el átomo en tanto materia no dice actividad ni determinación alguna; pero en tanto que principio activo sí lo dice.

En cuanto a la falsedad de esa composición, se funda en que los aristotélicos ponen a la materia como pura potencialidad, convirtiéndola prácticamente en la

²² *Ibidem*, pág. 76.

²³ *Ibidem*.

nada, y a pesar de ello dicen que es principio físico de la realidad. Lo mismo sucede con la forma, en tanto que acto o 'perfección material'. Aquí es donde Nájera hizo un ataque furibundo tanto a Aristóteles, no por su explicación metafísica de la realidad sino por los motivos que le guiaron, como a la reformulación posterior de sus seguidores:

"Aristóteles, como tan gran metafísico, viendo la infelicidad de los ingenios humanos en explicar sensata y físicamente la naturaleza, se valió de abstractos metafísicos para explicarla con más seguridad de ser impugnado; y entendiendo en el sentido físico lo que había dicho en el metafísico, sus Expositores, a la materia y forma que como formalidades eran del caso para explicar la metafísica resolución y composición del ente material en sus principios metafísicos, los hicieron principios físicos y, propugnados como tales, se siguió la suma confusión de estas doctrinas y gastar el tiempo en disputas Escolásticas de constitutivos, dejando el camino de los experimentos y del sentido"²⁴.

Por ello dice que si se toma la materia y la forma tal y como la expuso Aristóteles, no pueden ser en ningún momento los principios físicos del ente natural que se están buscando, sino a lo sumo los principios metafísicos de los mismos. Se observa, pues, que el ataque que dispensa Nájera a las doctrinas filosóficas aristotélicas no van dirigidas contra las tesis originarias del Estagirita, sino contra la posterior

²⁴ *Ibidem*, pág. 77.

adaptación y reformulación de sus ideas metafísicas a la hora de fundamentar una explicación física del mundo.

Así, la forma material no puede ser entidad distinta de la materia, pues de serlo entonces sería criada y formada a partir de la misma; es, por tanto, sólo modo o expresión de la materia. Para esta afirmación Nájera examina la teoría de las cuatro causas aristotélicas: es propio de las causas material y formal producir intrínsecamente su efecto, de manera que éste no puede diferir esencialmente de aquéllas. En cambio, las causas eficiente y final -llamadas por él 'causas rigurosas'- sí producen otro ser diferente del que ellas tienen en sí: "Luego intrínsecamente pertenece la materia a la forma material; y por el consiguiente, ésta no será entidad distinta de la materia, sino cuando más un modo o una expresión suya"²⁵. Así, la materia aristotélica, en tanto que pura formalidad metafísica, no puede ser entidad, pues no existe físicamente y carece de acto entitativo alguno.

La doctrina de Maignan queda así como la que puede lograr una mayor coherencia respecto del origen o principio físico de los entes naturales, porque situó en su justo lugar la teoría aristotélica, aceptó que los átomos eran la materia y la forma del compuesto natural, y asentó las bases para la correcta explicación de la creación del mundo. Así lo dice Nájera:

"Restituyó el Sistema de Aristóteles, dejándole en la verdad metafísica que tiene, y apeló a poner por principios físicos a los átomos elementales físicamente indivisibles y distintos entre sí en especie, cuya existencia probó de la

²⁵ *Ibidem*, pág. 78.

noción de la creación... Pero considerando que todo esto era verdadero en sentido metafísico y no en el físico, admitió forma y materia para la resolución metafísica, y les excluyó de los físicos principios, cuya noción en su sentencia sólo puede convenir a los átomos"²⁶.

Para Maignan, la parte predominada del compuesto es la materia, lo potencial, en sentido conceptual y metafísico; y la parte predominante es la forma, lo activo, sin que ello impida que la parte potencial tenga algo de activo ni que la parte formal no se pueda llamar causa material.

En los *Desengaños Filosóficos* también se ocupó Nájera de esta cuestión, centrándola ahora en el asunto de las 'razones seminales'. Para San Agustín, éstas eran los principios implícitos que fueron creados por Dios y que, de forma progresiva, van dando lugar a las cosas a partir de la actualización de su potencialidad; eran los gérmenes a partir de los cuales determinadas criaturas fueron pre-formadas por Dios en el principio del mundo.

Éstas no son los compendios cartesianos, como las puso San Agustín²⁷, aunque siempre componiéndolas con la filosofía aristotélica.

Las razones seminales, según Sto. Tomás, son las virtudes activas y pasivas repartidas en las causas universales y particulares, proviniendo todas de la causa primera.

²⁶ *Ibidem*, pág. 79.

Trae a colación la sentencia de Egidio Romano, según la cual los principios del ente natural son las razones seminales, y la materia y la forma aristotélica. Se propone igualmente las puntualizaciones de San Buenaventura, aunque difiere de la opinión moderna. Las ideas de Scoto se asimilan a la opinión de Galeno.

En qué consistan las razones seminales para San Agustín lo explica Nájera, al igual que los fines que se persiguen con ellas; primero dar razones de todas las generaciones, poniendo como principios del ente material la materia, la forma y la razón seminal; segundo dar razón de las producciones de los magos, o espíritus malignos.

Para Juan de Nájera, las razones seminales, tal y como son explicadas por los aristotélicos, pueden ser rechazadas en tanto que principios del ente natural. Nájera aclara directamente la diferencia entre las formas materiales y el hombre; el alma racional, criada al margen de la materia, es la forma de hombre, basándose para ello en la autoridad de Maignan, Tosca, Martín Martínez, etc.

Los compendios seminales criados por Dios, según Descartes, son pequeños cuerpos divisibles 'in infinitum'. Ahora bien; se pregunta Nájera si ese cuerpo resultante es la forma, a lo que responde que no, ya que la materia prima (los átomos o elementos) no son cuerpo si no se da la forma que los conforme como tal. En la base de todo está la opinión de San Agustín según la cual los días de la creación no son algo material, sino

²⁷ Cita expresamente a Pedro Lombardo en apoyo de su

espiritual. El pensamiento que siguió San Agustín fue el platónico y no el aristotélico, fundado posteriormente en el pensamiento de Cayetano, de Melchor Cano y de Silva Benedictino²⁸. Nájera propone la sentencia que continuamente estamos refiriendo: "De todo lo dicho bien entendido se colige que todas las disensiones entre los Escolásticos acerca de explicar las Razones Seminales son de palabra, y fácilmente se pueden concordar"²⁹.

A pesar de los pequeños detalles en cuanto a las diferencias entre todos los autores escolásticos, Nájera piensa que en el fondo todas concuerdan entre sí, pues siempre queda la creación como primer momento en la generación de lo existente, y la razón seminal, puesta por Dios, está presente en ellas.

No faltan autores que presentan estas razones seminales no creadas, sino generadas en cada compuesto, porque Dios las puso en las primeras genituras y de éstas han pasado o se han producido el resto de generaciones. En el caso del Doctor Sutil, de Santo Tomás, de Durando, y otros, Nájera aclara cuál sea su posición respecto de las razones seminales: "Concluyo, volviendo al término de que me sacó tan prolijo digreso, que Santo Tomás, Escoto, Durando, y cuantos explican por la Peripatética a San Agustín, ponen la Razón Seminal criada 'quoad speciem', que es perpetua; pero corruptibles las otras individuales"³⁰.

Particularmente llamativo es el hecho de que nuestro autor dedique sendos apartados a dos Doctores

opinión.

²⁸ Cfr. *Desengaños Filosóficos*, pág. 10.

²⁹ *Ibidem*, pág. 11.

³⁰ *Ibidem*, pág. 18.

Escolásticos que, según él, concuerdan más con los modernos que con los aristotélicos. El primero de ellos es el llamado 'Doctor Facundo', el Cardenal Aureolo, que al poner las razones seminales como partículas entitativas de las formas sustanciales materiales no se diferencia de los modernos más que en "poner la razón de forma en entidad distinta de la materia la común, y la especial en modos expresivos identificados con la entidad de la materia"³¹. De lo cual se colige la enorme diferencia con la opinión cartesiana, ya que "no hay Compendios del viviente criados, sino temporalmente por ellos producidos... Porque el Compendio es criado al principio del Mundo y no es genitura, aunque se mezcle con ellas"³². Descartes puso la materia pasiva y requirió del influjo divino para, primero, crear la materia, y después, dotarla de movimiento perpetuo³³; organizó todos los cuerpos en unas invisibles y disueltas semillas a las que denominaron Compendio del viviente, que puede identificarse con los espíritus animales en tanto que hilos conductores que permiten la comunicación entre el cuerpo y el alma a través de la sangre; el alma realiza sus funciones por aquellos corpúsculos organizados, los cuales compendios tuvieron su origen en el momento de la creación.

Nájera advierte que las razones seminales, aun siendo criadas en el principio, en cambio ningún compuesto, o lo que es lo mismo, ninguna generación es criada desde el principio (Compendios Cartesianos), sino que toda generación procede de las semillas -incluidas en los alimentos- anteriormente existentes. La sentencia

³¹ *Ibidem*, pág. 19.

³² *Ibidem*, pág. 20.

³³ Estas ideas fueron impugnadas tanto por Maignan como por Vosio.

najeriana contra las pretensiones cartesianas no puede ser más dura:

"Con que es visto que estos Compendios Seminales criados ahora seis mil años no son otra cosa que una ficción Poética"³⁴.

Y el segundo Escolástico que examina Nájera es Alejandro de Alés, el 'Doctor Irrefragable'; para él, la porción substancial del cielo es forma y principio activo al menos de los vivientes mixtos, opinión desechada por algunos aristotélicos partidarios de que el cielo carecía de materia y forma, y sólo constaba de la quinta substancia aristotélica. Las tesis maignanistas, seguidas por nuestro autor, también discrepan de ello, componiendo el cielo de elementos y de materia y forma, rescatando así la teoría hilemórfica de Aristóteles, las virtudes seminales, las generaciones y educaciones según las explican los aristotélicos.

Del examen realizado de todos los autores la conclusión no puede ser más tajante:

"Aristóteles, pues, y Santo Tomás probablemente, Alejandro de Alés, Agustín de Nipho, Platón, Maignan, Gassendo, y los jesuitas Honorato Fabri, Kircherio y el Eminentísimo Ptolomeo, Nicolás Cabeo y Cordereiro, Casimiro de Tolosa, y Saguens, sin otros que no ocurren, han probabilizado auténticamente este sentir, poniéndolas criadas en lo entitativo, no en lo formal característico o modal, que es el término de la generación"³⁵.

³⁴ *Ibidem*, pág. 26.

³⁵ *Ibidem*, pág. 27.

Con lo que tenemos que los átomos son la materia primera, el ente real 'simpliciter', que pertenecen a la metafísica real y que son en número, medida y peso según la idea de su creador (Dios), el cual se constituye en la virtud seminal primera de las especies físicas y sensibles. Las proporciones de los átomos están impresas en la materia como ideas objetivas de su creador. Esta identificación entre razón seminal e idea objetiva, entre materia prima y átomos, avala la opinión de que los agentes naturales no pueden producir el ser 'simpliciter', sino sólo un determinado ser, el 'secundum quid' o taleidad, pues en definitiva no son creaciones sino producciones o generaciones, necesitando de las determinaciones suministradas por la idea objetiva divina.

Así, las virtudes seminales, cuando se trata del compuesto y de las generaciones naturales, actúan como principio medio entre la materia primera y la forma, aunque en origen se incluyen en la materia primera, que son los átomos elementales sin unión.

El pecado de Descartes, pues, para Nájera, fue muy claro:

"Quien ha leído con reflexión a Cartesio sabe que es un Aristotélico extremado, y que habiendo enfermado esta Secta por nimia agudeza, la llevó a su ruina adelantando las precisiones metafísicas y sobreañadiendo las Matemáticas"³⁶.

Concluimos, pues, este apartado citando unas líneas de Nájera que representan claramente su filiación maignanista respecto de las razones seminales

³⁶ *Ibidem*, pág. 41.

en particular y de los principios del ente natural en general. Son éstas:

"En cuanto a las Razones Seminales, ya se ha visto que no las admiten y que los Peripatéticos Teólogos, aunque todos las admiten, cada uno las explica a su modo. Los modernos admiten Compendios Seminales; pero los Cartesianos entienden por este término los cuerpos organizados y que en uno se contienen todos por la infinitud sincategoremática de su continuo y del Aristotélico; pero el Maignanista los admite divididos y no organizados, hasta que por el acto de la generación se encuadernan y la virtud plástica los organiza"³⁷.

IV.I.3. Creación de los átomos.

En consonancia con las propuestas sobre los principios del ente natural y la aceptación de los átomos como materia primera de los mixtos, Nájera aceptó la idea maignanista de justificar la existencia de los átomos a partir de la creación, por lo cual "lleva que las formas materiales de los mixtos, que consisten (como os he dicho) en modos expresivos o en proporciones y armonías de las actividades elementales, según el número, peso y medida establecida por la idea arquetípica que es ley de las esencias, fueron educidas y no criadas"³⁸. Incluso

³⁷ *Ibidem*, pág. 116.

³⁸ *Diálogos Filosóficos*, págs. 49-50.

grandes autores acompañan esta opinión, afirmando que la materia es el único término de la creación³⁹.

Nájera pretende instaurar desde el principio dos cuestiones claves para la comprensión de este problema; en primer lugar, parece evidente que es más fácil conciliar con la creación la existencia de los átomos elementales que la materia primera aristotélica, consistente en algo pasivo y potencial; y en segundo lugar, también parece más coherente poner las formas educidas -en tanto que expresión o modo- de la materia maignanista que de la aristotélica, que es pura potencia o materia independiente de la forma si se la considera como entitativamente distinta de ella.

En la justificación de la tesis maignanista, Nájera propone examinar las tres nociones que de la creación dio Pereira a raíz del texto del Génesis sobre qué sean y de qué se compongan el Cielo y la Tierra; la primera de ellas es que se entiendan en tanto que naturaleza angélica y materia primera respectivamente, por lo cual San Agustín adoptó la teoría platónica según la cual la materia eran los átomos elementales, y la conjunción de esta sentencia con la de Maignan es total. La segunda refiere la posibilidad de entender Cielo y Tierra ambos como materia, pues son las principales substancias que constan de ella (San Agustín y San Filastrio); al igual que en la anterior sentencia, si se entiende por materia primera la maignanista, entonces esos antiguos Doctores concuerdan con lo dicho por los modernos. La tercera posibilidad hacía referencia a la materia informe, llamada antiguamente 'caos', y

³⁹ Trae a colación los nombres de Molina, Vázquez y el Doctor Sutil.

compuesta de corpúsculos: "Si esta exposición no es la sentencia nuestra, será falta de inteligencia mía"⁴⁰.

No sólo eso; incluso Santo Tomás, y San Agustín, en 2º de las *Sentencias*, distinción 12, afirmó que el término de la creación fueron los elementos en tanto que materia de los mixtos⁴¹; y esa es la misma tesis de los modernos.

El concepto de 'creación única', traída a colación por Palanco para explicar la no necesidad de que la forma afecte a la materia para que se dé la composición⁴², también le es extraña a Nájera, pues afirma que para la creación de los compuestos, al constar éstos de dos entidades y de dos actividades, esa creación única no es válida. Bajo ello está el concepto de 'término propio de la creación', según el cual es aquello que sólo por creación puede producirse; Nájera formula el siguiente silogismo:

"En lo material debe asignarse término 'ita' propio de creación que sólo pueda por ella producirse; 'At sic est' que no es este el material compuesto; luego lo será el material simple, o el átomo; luego de la creación y de su

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 51.

⁴¹ El texto dice así: "Alli vero hoc magis probaverunt; ut primum materia rudis atque informis quatuor elementorum commixtionem atque confusionem tenens creata sit". Citado por Avendaño, *ibidem*, pág. 51.

⁴² Cfr. *Dialogus Phisico-Theologicus contra Philosophiae Novatores, sive Thomista contra Atomista. Cursus Philosophici. Tomus Quartus*, 1714. En el Diálogo 85, pág. 414, dice lo siguiente: "Haec enim rudissima intelligentia est quam nullus Peripateticorum somniavit nec ullum legi qui per accessionem formae ad materiam explicet talem compositionem. Sed solum illam explicamus in creatione quidem compositi per creationem utriusque...".

propio término, en lo material, se infiere la existencia de los átomos"⁴³.

Puesto que la materia aristotélica, en lo material, es compuesta, no puede ser término de la creación; por ello, o se ponen los átomos, o será necesario afirmar que en lo material no hay término propio de creación, lo cual no puede hacerse.

El asunto podría radicar en qué se entiende por 'simple'; lo simple es aquello que carece de partes que sean auténticas entidades físicas. Además, en la consideración de que lo compuesto no puede ser creado por constar de entidades distintas tiene Nájera la autoridad del Padre Gabriel Vázquez, proponiendo la siguiente demostración:

"Algo material fue término de rigurosa creación en el exordio del mundo; 'At sic est' que nada material pudo serlo si no es el átomo; luego el término de rigurosa creación es el átomo"⁴⁴.

Puesto que en lo material todo es compuesto menos el átomo, y el compuesto no puede ser término de la creación, entonces sólo puede serlo el átomo. Y se justifica esta tesis así:

"El término de rigurosa creación es 'ex nihilo'; 'At sic est' que el compuesto no puede ser 'ex nihilo', porque precisamente se hace 'ex aliquo'; esto es, de las partes que le componen; luego el compuesto no puede ser término de creación rigurosa"⁴⁵.

⁴³ *Diálogos Filosóficos*, pág. 52. Trae además la autoridad de Santo Tomás, que dice: "Res simplex et subsistens non potest fieri nisi per creationem subsumo".

⁴⁴ *Ibidem*, pág. 53.

⁴⁵ *Ibidem*.

Porque todo ente creado es compuesto de esencia y existencia, y, por tanto, de potencia y acto, no puede ser el término de la creación, y sí el átomo al que no afecta tal composición. La acción del mixto no puede ser productiva o no implica creación, ya que tal acción del compuesto es composición formal primero y después causal, impropia de la creación: "La composición formal esencialmente es 'ex his'. Luego 'ex aliquo'. Luego no puede ser 'ex nihilo'. Luego no puede ser criada. Luego no sólo es cierto que ninguna composición es creación, sino también lo es que ninguna composición puede ser criada"⁴⁶.

De todo lo anterior se colige la que es la sentencia rigurosa de Nájera respecto de la creación y de su efecto:

"Los átomos elementales fueron criados como subsistentes completos en razón de elementos o principios más incompletos, como partes ordenadas a la composición de los mixtos"⁴⁷.

Y en relación con la queja tradicional de que Dios en el principio no creó los átomos sino el cielo y la tierra, el argumento najeriano, trayendo para sí la autoridad de San Agustín como ya vimos anteriormente, se dirige hacia una interpretación física de esas palabras, no tomando el cielo y la tierra tal cual, sino significando sólo su materia, que en este caso son los átomos. Asimismo, en el comienzo del mundo hubo distintas acciones, unas creativas -de los átomos- y otras -de las formas materiales y de los compuestos- eductivas:

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 56.

⁴⁷ *Ibidem*, págs. 56-57.

"Por lo cual absolutamente es cierto que crió Dios al Cielo y la Tierra, aunque hablando en rigor escolástico y distinguiendo las acciones eductivas de las creativas rigurosas, aquella acción en cuanto se termina a la materia es creativa, y es eductiva en cuanto se termina a la forma material y al compuesto"⁴⁸.

La acción divina ordenada a la materia del compuesto -los átomos- fue creativa; ordenada a la forma del mixto, al compuesto, o a la proporción y armonía de los elementos, fue eductiva. Es decir, el crear exige producción de simples, de elementos, de átomos, mientras que el generar y el educir se dirigen a la producción de mixtos, o entes compuestos de partes.

En definitiva, el concepto de creación, pues, según la doctrina de Nájera, hace referencia a una acción 'ex nihilo', siendo su término un ser entitativo (átomo); en cambio, el concepto de generación pide 'ex aliquo' y el resultado son modos o taleidades, esto es, determinaciones concretas de esos átomos o seres entitativos:

"Consiguientes a esta doctrina, afirmamos que el compuesto fue producido por educción y no por creación; porque suponiendo esencialmente lo entitativo de las partes de que se compone lo formal, respectivo o modal que le constituye, porque es 'ex aliquo', debe ser educido"⁴⁹.

⁴⁸ *Ibidem*, págs. 57-58.

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 59.

IV.I.4. La composición del continuo.

La vertebración del sistema filosófico atomístico de Nájera que estamos siguiendo tenía que dar lugar o debía finalizar con el examen sobre la composición del continuo, punto este de difícil solución ya que, como él mismo afirma, "pertenece a los Filósofos y a los Matemáticos, y, no distinguiéndose bien las sendas de estas facultades, se confunden de suerte que se desespera el ingenio de llegar al término de la verdad que busca"⁵⁰.

El centro de la controversia va a situarse en qué consista o de qué se componga el continuo. Nájera acepta fielmente la enseñanza de Maignan, el cual ponía ese continuo compuesto de puntos físicos o 'mínimos naturales'. Así, el error de los matemáticos está en que lo componen matemáticamente con puntos, líneas y superficies, y éstos, dentro de una composición física como la que pretenden Nájera y Maignan, se quedan en meras formalidades, y no son realidades. Así lo declara:

"Pues siendo posible el vacío, como lo es, en opinión de Aristotélicos y Maignanistas, sin duda este vacío es por la trina dimensión mensurable; y siendo así debe haber por él puntos, superficies, y líneas; porque hay longitud, latitud y profundidad, que son los constitutivos del sólido o del cuerpo matemático"⁵¹.

⁵⁰ *Diálogos Filosóficos*, pág. 36.

⁵¹ *Ibidem*, pág. 36. En esta misma cuestión y en este mismo error se encontró Descartes, dice Nájera, pues tomando estas relaciones meramente matemáticas, las introdujo en la consideración filosófica, esto es,

La autoridad de Euclides sirve en este momento para fundamentar la opinión de Nájera. Para aquél el 'punto matemático' es el que carece de partes; la 'línea' consta de puntos (adquiriendo longitud pero no latitud ni profundidad); y la 'superficie' se compone de líneas (teniendo longitud y latitud, pero no profundidad)⁵².

Con ello, las posiciones de los matemáticos son falsas en el ámbito físico, puesto que esa triple dimensión sólo es válida en sentido abstracto-matemático:

"Cuando se pregunta en la filosofía de qué partes se componga el continuo, no se ha de hacer mención de puntos matemáticos, de líneas, ni de superficies; porque éstas son formalidades matemáticas, como el animal y el racional metafísicas, que sólo existen fundamentalmente 'a parte rei', y formalmente en la mente del matemático mensurante"⁵³.

Los aristotélicos cayeron en ese error al componer el continuo de partes hasta el infinito divisibles, admitiendo, como se dijo antes, puntos

física, del continuo. Con ello estimó que el vacío era cuerpo, y por tanto, que Dios no pudo introducir vacío alguno, siendo el mundo indefinido. Incluso llega a decir Nájera que Palanco se encuentra en el mismo error, pues entiende que esa triple dimensión matemática es constitutiva de entes positivos.

⁵² Sobre esto ya discutieron muchos peripatéticos, entre ellos Durando; pero, después de descubrirlo y negar puntos en el continuo, sin embargo los aceptaron para continuarle y terminarle.

(matemáticos); y esto no pertenece al campo de la física, sino al de la metafísica abstracta. Igualmente los seguidores de Zenón aceptaron la composición matemática del continuo⁵⁴. Si hubieran visto que no eran entes físicos, sino formalidades, no habrían compuesto el continuo de ellas.

La teoría maignanista a este respecto es muy clara; hay diferencia entre ser divisible matemático e indivisible físico:

"Pero el Maignan, declinando el riesgo, omitida la composición matemática del continuo, explicó la composición física, poniendo por partes del continuo mínimos físicos o puntos naturales, los cuales careciendo de partes físicas, se componen matemáticamente de longitud, latitud y profundidad, y por el consiguiente son extensos y figurados. Y así es visto que no se oponen entre sí divisible, matemático o extenso, con indivisible físico; como no se oponen entre sí ser físicamente simple, y compuestos con composición de razón, que tal es la composición matemática"⁵⁵.

Para Nájera, el 'cuanto simple', o átomo, aun siendo indivisible físicamente, en cambio sí lo es matemáticamente en profundidad, longitud y latitud; y el cuanto compuesto, físicamente hablando, además de la

⁵³ *Ibidem*, págs. 37-38.

⁵⁴ Quiroz-Martínez, en el examen que hace de las teorías filosóficas de Isaac Cardoso, propone que este mismo atomismo matemático lo siguieron Tartareto, Patrizzi, Basson, Arriaga y Bérigard. Cfr. *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. El Colegio de México, México, 1949, pág. 211, n. 65.

anterior división, también posee la física en átomos o puntos físicos. Bajo este asunto late la problemática en torno a la ciencia matemática en sí y sobre qué se entienda por 'división matemática' y 'división real', circunscribiendo cada una al ámbito abstracto y al sensible o físico respectivamente⁵⁶.

Sin embargo, los reproches de los tradicionalistas con Palanco a la cabeza insisten, primero, en que toda cantidad, en esencia, y por pequeña que sea, debe poder dividirse al menos por Dios; y ello requiere que tal cantidad posea partes. La cantidad tiene una figura, dentro de la cual debe haber extensión y tener extremidades. Nájera parece tener muy claro de qué se está hablando, y vuelve así a reiterar su planteamiento fundamental:

"Respondo que poderse dividir en partes físicas es esencia de la cantidad compuesta físicamente de partes; pero no de la cantidad simple, la cual, aunque pueda dividirse por el entendimiento en formalidades, no empero en partes físicas... En el átomo hay extremidades y medio 'per rationem', no reales; y así, no puede dividirse en partes físicas"⁵⁷.

En segundo lugar, Palanco propone que no es propio de la extensión entre entremidades que éstas no se distingan; el átomo tiene extensión entre ellas; luego

⁵⁵ *Diálogos Filosóficos*, pág. 38.

⁵⁶ Sobre ello Quiroz-Martínez infunde claridad con estas palabras: "Nos parece que podemos decir, sin ser infieles a los textos, que los eclécticos separan la matemática de la realidad en cuanto aquélla pretende averiguar la 'naturaleza' de las cosas, mas no en cuanto pretende captar el 'orden' o las 'relaciones' en las mismas". En *La introducción de...*, op. cit., pág. 212.

evidentemente posee extremidades realmente distintas. Nájera recurre de nuevo, a propósito en este momento de la extensión, a la diferencia entre lo físico y real, y lo matemático o abstracto:

"Ya he dicho y vuelvo a decir que extensión compuesta físicamente pide extremidades reales; y extensión simple físicamente y sólo matemáticamente compuesta, sólo pide extremidades matemáticas"⁵⁸.

El tercer argumento de los tradicionalistas viene apoyado en la autoridad de San Agustín, el cual afirma que toda mole que ocupa un lugar no está toda en cada una de las partes, sino una en una parte del lugar y otra en otra; de ahí toman que por ello deben distinguirse realmente. Si el átomo ocupa un lugar, como parece ser, entonces tiene partes distintas realmente⁵⁹. Nájera confirma la verdad de esa tesis agustiniana, si bien introduce una distinción que va a terminar con la pretensión de Palanco. Dirá que toda mole -ya sea simple, como el átomo, ya sea compuesta- que ocupa lugar tiene cada parte en una parte del lugar, pero con una distribución muy particular, pues la mole 'corporal' tiene cada una de sus partes físicas en una parte física del lugar, pero la mole simple (átomo) tiene cada una de sus partes matemáticas en una parte concreta matemática del lugar. Ni que decir tiene que el ente espiritual está todo en todas partes, pues carece de partes tanto físicas como matemáticas. Las partes incluidas en las distintas partes del lugar, si son partes y lugar físicos, se

⁵⁷ *Ibidem*, pág. 41.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Se propone además que sólo el ente espiritual puede estar todo en todas las partes del lugar; luego ello mismo no podrá decirse del ente natural físico.

distinguen realmente; si, en cambio, son partes y lugar matemático, no. Y concluye:

"El átomo ocupa un lugar indivisible físicamente, aunque 'matemático' compuesto; y así no se sigue que conste de partes realmente distintas, y sólo se sigue que las tenga matemáticas"⁶⁰.

No se puede afirmar que una cantidad esté toda en todo lugar y toda en cualquier parte, si no se distingue entre partes físicas y partes matemáticas, si no se diferencia entre lo que es un cuanto divisible, porción mínima de materia con extensión sensible, y un cuanto indivisible. Las opiniones opuestas entre Palanco y Nájera radican, pues, en que los aristotélicos confundieron lo que era matemático de suyo con lo que pertenecía a la física, pues no concibieron otra cantidad que la que era físicamente compuesta, y no el átomo. Y recurre curiosamente y para afianzarse en sus convicciones filosófico-físicas a la Carta que envió a Palanco con el sobrenombre de Paz, tomando las opiniones allí vertidas como fundamentales a la hora de justificar el atomismo moderno que está defendiendo a lo largo de sus obras:

"Pero ahora que ha resucitado la doctrina de los átomos, cuya antigüedad no vindicó mal Paz en su Carta, bien se puede afirmar sin inconveniente en el sentido explicado"⁶¹.

En la cuarta objeción, el aristotélico de los *Diálogos* recurre al tema de la cantidad del Cuerpo de Cristo en el Sacramento Eucarístico; según él, esa

⁶⁰ *Ibidem*, pág. 42.

⁶¹ *Ibidem*, pág. 43.

cantidad está toda en el todo del lugar y toda en cualquier parte del mismo. Nájera confiesa que ese es un gran milagro, y que sólo así se puede entender, pues en el caso del átomo ese problema no se da:

"Es verdad que es gran milagro que la cantidad del Cuerpo de Cristo esté de ese modo. Pero no entiendo cómo lo será por esto el que logre ese modo de estar un átomo. Es milagro en el Cuerpo de Cristo, porque es una cantidad físicamente compuesta y divisible; pero tan lejos está de ser milagro en un átomo indivisible físicamente estar de ese modo que antes creo que eso le es naturalísimo y que fuera grande milagro lo contrario"⁶².

Nájera aclara de inmediato que el cuanto físicamente compuesto, o extenso, tiene presencia físicamente divisible y extensa; pero el átomo, en tanto que indivisible físicamente y extenso matemáticamente, no tiene tal presencia. Así, cuando se refiere la cantidad del Cuerpo de Cristo, no se la dice extensa, sino inextensa y milagrosa; lo mismo que al átomo cuando se habla de sus partes matemáticas, en virtud de las cuales es extenso, pero no cuando se toma físicamente, que es inextenso o indivisible:

"Hay proporción entre el lugar y lo que en él se coloca; de tal suerte que las partes físicas de cuerpo corresponden a las físicas del lugar, y las matemáticas a las matemáticas"⁶³.

En cualquier caso, afirma Nájera, al simple le repugnan las partes, y el compuesto las pide. En

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibidem*, pág. 45.

relación con el asunto de la extensión, nuestro autor intenta dejar muy claro cuál es su posición con las siguientes palabras:

"Esta palabra 'extensión' se puede recibir en diferentes sentidos, porque hay extensión física y extensión matemática. A la física corresponden sus partes físicas y de éstas goza el cuanto compuesto; y a la matemática sus partes matemáticas, y ésta tiene el cuanto radical, o el átomo"⁶⁴.

El hecho de que Palanco pretenda que la composición física sea principiada de la composición matemática poco importa, porque "ésta no dice más que composición virtual, para que el entendimiento divida en formalidades una entidad indivisible; y es claro que de una composición virtual, o de razón, no se puede deducir una composición física y entitativa"⁶⁵. Al compuesto o mixto, lo que llama Nájera 'cantidad máxima', no se le pueden negar partes físicas -y, del mismo modo, poco vale decir que se compone de partes matemáticas puras-, porque en ellos funciona el axioma de la separación mutua, o lo que es lo mismo, pide real distinción entitativa entre aquellas porciones que lo componen en el plano entitativo, sensible y real⁶⁶.

El último intento tradicional por desterrar la teoría atomística de Nájera consiste en hacer referencia a la flexibilidad y a la figura cambiante de los átomos. Proponen que el átomo puede dilatarse en

⁶⁴ *Ibidem*, pág. 46.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Nájera propone contestar a quienes pretenden afirmar lo contrario con los mismos argumentos que se formularon contra Digbeo, Tomás Anglo y contra los Complutenses. Cfr. pág. 46.

longitud, y de ahí podría ser divisible físicamente. Nuestro autor vuelve a reiterar su argumento:

"En suposición de que longitud, latitud y profundidad son puras formalidades matemáticas, que a 'parte rei' se identifican en un mismo ente, es preciso me confeséis que ninguna cosa puede partirse físicamente por la longitud, sin que se parta la profundidad o latitud, porque no hay longitud a 'parte rei' sin latitud y sin profundidad"⁶⁷.

Es decir, la longitud podría partirse si fuera algo físico; como se trata de una formalidad matemática, ello no es posible⁶⁸.

Se concluye, así, la prueba de Nájera de la existencia en el continuo de los átomos; unos átomos que son divisibles matemáticamente, pero indivisibles e inextensos físicamente; unos átomos que se componen de partes matemáticas, las cuales son meras formalidades, y que no las aceptan en el ámbito físico. Unos átomos que son los principios físicos del ente natural, y que apartan de esta explicación -física- a la materia y a la forma aristotélica por estar ubicada en el ámbito abstracto.

La crítica a la reformulación escolástica del pensamiento originario de Aristóteles es la fuente

⁶⁷ *Ibidem*, 47.

⁶⁸ Pone un ejemplo muy clarificador sobre este particular: "Un cuerpo, cualquiera que sea, v.gr. una onza de oro, ¿es más o menos físicamente por commutar figura? Si decís que no, se sigue que el átomo sea tan indivisible en lo físico con esta figura como con la otra. Y si afirmáis que sí, me habréis de confesar que hay más oro físicamente en una onza de oro, reducida a panes para dorar, que el que hay en un doblón que pese la

que alimentó todo el movimiento novator español dieciochesco en su afán por dar una explicación coherente del mundo natural físico.

IV.II. NÁJERA Y LA TEORÍA DE LAS FORMAS

"Generalmente en estos puntos Filosóficos discuerdan los modernos de los Aristotélicos en dos cosas; una es en la explicación metafísica de las mudanzas y denominaciones, en que los modernos nunca admiten entidad; porque bien puestos en el Caballo de Ocham [*sic*], se contentan con sólo nueva formalidad; mas los Aristotélicos, 'nemine discrepante', valiéndose del mismo principio, unas veces se contentan con formalidad, como observaréis leyendo con reflexión los Cursos de Artes, hasta el de el Autor de los Diálogos, y otras recurren a entidades; aquéllos siempre llevan por metafísicos los concretos predicamentales; y éstos hacen físicos los más de los predicamentales concretos. Otro disidio es que habiendo explicado los Aristotélicos metafísicamente los puntos

misma onza; y ya véis la falsedad que envuelve confesión semejante". Pág. 47.

filosóficos, ya con nosotros, y ya contra nosotros, quedándose en los vocablos abstractos o generales de formas, disposiciones y modos, se paran ahí, y luego se ríen, improbando las físicas explicaciones de los modernos por combinaciones de átomos y sensibles experimentos"⁶⁹.

"La entidad del alma, como espiritual 'realiter entitativé', se distingue de todo lo que es materia; pero la forma material, por material, dice intrínsecamente la materia; y así entre ella y la materia no puede haber real entitativa distinción, y sólo habrá la distinción insinuada para salvar la distinción de las producciones de las dos, y que aquella se críe recibiendo el ser 'ex nihilo sui' "⁷⁰.

"Sólo es accidente lo que sobreviene al ser completo substancial, y que de dos entes en acto puede resultar un compuesto físico esencial 'per se' uno, sin que para esto se requiera que sea la materia pura potencia con exclusión de todo acto; sí sólo que sea pura potencia, respecto de su acto formal, que le da el ser último y

⁶⁹ *Diálogos Filosóficos*, pág. 168.

⁷⁰ *Ibidem*, pág. 15.

completo; según lo cual, ni le embaraza el acto metafísico ni el existencial ni el formal subordinado, y sólo le embaraza el acto ultimado y completo"⁷¹.

IV.II.1. Entre la entidad y la formalidad. El análisis moderno del hilemorfismo aristotélico.

Tal y como se ha podido apreciar en las anteriores citas, una de las cuestiones que mayor relieve polémico adquirió dentro del enfrentamiento entre escolásticos y novatores fue la de la explicación metafísica de la realidad, del mundo y de los entes; la extrapolación escolástica de las intenciones originarias de Aristóteles dio lugar a la necesidad de concretar el estudio de esa realidad partiendo, no de concepciones sobrenaturales o extrasensibles, sino del análisis riguroso del ámbito y naturaleza física, en el cual las cosas cobran su auténtico sentido y significación.

Nos adentramos, pues, en el campo de las distinciones entre lo propio del sistema metafísico, por un lado, y lo exclusivo de los planteamientos físicos, por otro, en el tratamiento del mundo sensible.

El centro de la cuestión lo sitúa nuestro autor, en la siguiente cita, en torno al sistema

⁷¹ *Ibidem*, págs. 125-126.

hilemórfico aristotélico: "La Filosofía de Aristóteles procede satisfaciendo a los sentidos y al entendimiento, y su primero fundamental raciocinio es éste y es demostrativo: Vemos cada día generaciones y corrupciones. En estas totales sensibles mudanzas hay un término 'a quo', que es la forma del compuesto, y un 'ad quem', que es la del que se engendra. Luego debe haber un sujeto común, que es la materia"⁷².

Hay que partir del hecho de que los modernos, Nájera en concreto, aceptan la distinción aristotélica entre materia y forma en todo ente, es decir, la mente puede captar un algo como determinante y actual, y otro algo como determinable y común. Veámos sus palabras:

"El norte principal para entender estas doctrinas es que los modernos no negamos forma ni materia, aunque le demos otra física constitución que los aristotélicos; menos mal; desterramos de la física la materia y forma Aristotélica, y en su lugar admitimos por materia la parte predominada, menos activa del compuesto, y por forma física la parte predominante, que por más enérgica y activa logra en él el principio del ser y del obrar"⁷³.

Se observa que en los entes se acepta la distinción entre la potencia -fieri- y el acto -factum-, con la especificidad de que, en el primer caso, los átomos y el movimiento son los principios, mientras que la configuración y ordenación de los mismos determina lo segundo. Los átomos van a asumir las funciones que a la

⁷² *Desengaños Filosóficos*, pág. 95.

⁷³ *Diálogos Filosóficos*, pág. 87.

materia había adjudicado Aristóteles: así, no son algo físico, aunque sí real y existente, pues no es un ente sensible; tampoco son cuanto, pues por su minúscula extensión son insensibles; lo que sí son es principio o sujeto de las cosas corpóreas del que todo se hace, y por ello son ingenerables e indestructibles, sólo criados. Así, en palabras de Quiroz-Martínez, la potencia y el acto: "No se oponen entre sí como lo que carece de existencia actual frente a lo que la tiene, sino como lo caótico e indigesto a lo compuesto y figurado"⁷⁴.

Nájera va desmenuzando el sistema de Aristóteles y proponiendo la reformulación que él cree necesaria para explicar los entes naturales. En cuanto al acto-potencia, afirma:

"Todo el Misterio Aristotélico está en la distinción real de acto y potencia, así en la Filosofía como en la Metafísica. Yo la concedo; pero es distinción real modal, y los modos no son los que se han puesto desde el tiempo del Padre Suárez, sino los antiguos o expresivos que llevó la antigüedad"⁷⁵.

Ya hemos dicho en numerosas ocasiones que Nájera sigue fielmente las doctrinas de su maestro Maignan, y en el caso de la materia y la forma no va a ser menos. Así presenta la solución maignanista al respecto:

"Maignan, empero, como puso actividad metafísica en sus átomos, los admite en esta línea activos, y después los conserva la actividad ya trasladada a la línea sensible por la unión y

⁷⁴ Cfr. QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía...*, op. cit., pág. 279.

configuración de ellos; y así, su materia, aunque solitariamente considerada como tal, no tenga actividad física, con todo ésta proviene de la forma total modal característica, y admite la forma parcial informante, o presidente, o forma de oficio distinta entitativamente de la materia parcial, o de oficio"⁷⁶.

En la materia hay un ser metafísico insensible, criado por Dios, y que incluye un acto y una potencia absoluto y respectivo; esto último, lo respectivo, es lo físico, y en el sistema maignanista, se conforma como modalidad; lo metafísico o absoluto en que se funda es el acto entitativo o potencia objetiva. Así distingue Nájera entre esencia y existencia: "La potencia 'pure objetiva', o la esencia, se distingue de su acto, que es la existencia, como un ente de sí mismo en dos estados. Se distingue realmente, pero como un ente nominal de un participial, se distingue 'ex natura rei'"⁷⁷. Y de aquí deriva su concepción de la materia primera -átomos- y de la forma sensible:

"La materia primera, o átomo, es en lo absoluto un ente verdadero metafísico participial, 'extra causas'; pero en lo físico es una potencia 'subjectiva' de la forma, y la forma un modo expresivo; y una y otra son formalidades constitutivas del ente 'secundumquid', que es lo sensible"⁷⁸.

Por tanto, se impone la diferenciación de planos cognoscitivos a la hora de examinar y determinar la

⁷⁵ *Desengaños Filosóficos*, pág. 79.

⁷⁶ *Ibidem*, pág. 116.

⁷⁷ *Ibidem*, pág. 72.

⁷⁸ *Ibidem*.

constitución metafísica, por un lado, de los entes naturales, y la misma física, por otro.

Nájera se sirve de Santo Tomás para confeccionar su sistema metafísico en la concepción del ser creado, en el cual se manifiestan las distinciones que estamos examinando; Dios aparece como el polo opuesto de todo lo creado:

"Dios es acto puro sin mezcla de potencia, o potencialidad. Este es el celebrado principio sobre que va la summa del mayor Teólogo, mi Angélico Doctor. La criatura no es acto puro, sino mezclado de potencialidad. Bien; luego no hay criatura existente que no sea, como participio de Dios, compuesta de acto y potencia. Menos mal; Dios es simplísimo e incapaz de composición; y en toda criatura la hay de género y diferencia; de esencia y de existencia en las espirituales, y en las corpóreas fuera de éstas, de materia y forma, y la composición de substancia y accidentes, que es común a unas y otras"⁷⁹.

Dediquemos ahora unas líneas a ver la distinción entre substancia y accidente tal y como la concibe Nájera, siempre comparándola con la doctrina aristotélica.

Sigue nuestro autor la división del ente real en 'ente por esencia' y 'ente por participación'. El primero, Dios, es simple, subsistente, acto puro, increado, infinito y sin división. El ente por participación, el ente creado, "que se divide en

⁷⁹ *Ibidem*, pág. 75.

substancia y accidente; ente 'simpliciter' y ente 'secundum quod'; ente 'per se absoluté' existente y subsistente, y ente insubsistente 'puré' formal y relativo, ente substantivamente tal, y 'entis ens' "⁸⁰.

Nájera manifiesta cuál es el punto en que sus opiniones se separan de las de Palanco: "Menos en un punto, que es en el poner los accidentes entidades, me convengo en todo con el Autor de los Diálogos"⁸¹. En esto sigue a Maignan⁸², discordando en cuando a la explicación de los mismos.

Así, los accidentes predicamentales no son entidades, sino abstractos metafísicos, los cuales sólo poseen sujeto de denominación. De tal forma explican algunos aristotélicos los accidentes según la concepción moderna, en virtud de la cual ni tienen que ser algo positivo ni algo intrínseco. Bajo todo subyace la diferencia entre los accidentes predicamentales y los predicables; aquéllos son todos predicables, pero no lo contrario:

"Se puede decir que los accidentes predicamentales son formalidades que suponen, no sólo en el estado metafísico sino en el físico, 'extra causas'; pero las formalidades, que aunque sean fuera de la esencia en el estado metafísico, la constituyen de algún modo en el ser físico, y son sólo predicables accidentes, como la existencia y subsistencia en las criaturas; y de ahí vino llamarles Metafísicos a unos y Físicos a otros"⁸³.

⁸⁰ *Diálogos Filosóficos*, pág. 141.

⁸¹ *Ibidem*, pág. 140.

⁸² *Philosophia Sacra*, tomo I, cap. 6, propos. 3 y 4.

⁸³ *Diálogos Filosóficos*, pág. 144.

Es decir, los modernos, al menos es el caso de Maignan, distinguen entre los accidentes y los atributos esenciales, pues en Dios ponen los segundos y no los primeros; los predicamentales son accidentes comunes, mientras los predicables son propios y exclusivos.

Vamos a las pruebas de Palanco sobre la entidad de los accidentes; hablando del ente creado o por participación, propone el siguiente silogismo:

"Huiusmodi autem ens essentialiter est potentiale, perfectibile, alterabile et mutabile intrinsece. Cum autem ens per se existens non possit intrinsece mutari, perfici vel actuari ab ente per se celam existere, sed solummodo ab aliqua actualitate, affectione vel modo essendi adiectitio enti per se existenti; inde consequitur evidenter quod ens reale, tale per participationem, debuit dividi prima et generali sui divisione in ens per se et simpliciter tale, et in additamentum, affectionem seu actualitatem, vel modum essendi illi essentialiter adiectitium"⁸⁴.

⁸⁴ "De este modo, pues, el ser es esencialmente potencial, perfectible, alterable y mutable intrínsecamente. Como el ente que existe por sí no puede intrínsecamente ser cambiado, perfeccionado o actualizado por un ente que exista por sí, sino sólo por alguna actualidad, afección o modo de ser añadido al ente que existe por sí, de ahí se sigue evidentemente que el ente real, tal por participación, debe ser dividido en una primera y general aproximación en ente por sí y simplemente tal, y en añadido, afección o actualidad, o aquel modo de ser añadido esencialmente". PALANCO, Francisco: *Dialogus Physico-Theologicus contra philosophiae novatores, sive Thomista contra Atomistas. Cursus Philosophici, tomus quartus*. Madrid, 1714, págs. 251-252.

Nájera manifiesta ante este silogismo que lo único que prueba son sus accidentes en tanto que formalidades respectivas contingentes, o modos. En Dios, en razón de su esencia como acto puro, no se dan accidentes, sino sólo substanciales y esenciales perfecciones; los accidentes, por ello, sólo están en las criaturas en virtud de su mutabilidad y potencialidad, siendo meras formalidades y nunca entidades distintas⁸⁵.

En definitiva, las perfecciones que se quedan en el ámbito material y no pasan al divino, son accidentes predicamentales del primero y requieren o demandan cambios y mutaciones. Las que están en el sistema divino no son accidentes predicamentales, ni predicables, ni tienen mutación alguna. Sólo son atributos esenciales. Contrapone Nájera otro silogismo en el que resume estas ideas:

"Todas las formalidades (que son según Maignan accidente) son modales, respectivas, contingentes, dependientes, identificadas 'inadequate', separables del ser físico y metafísico, componentes por modo de acto y potencia metafísicas; 'at sic est' que ningún atributo divino puede tener estos predicados, ni alguno de ellos en propiedad como consta de la común definición del atributo divino. Luego ningún atributo divino puede ser accidente de los nuestros. Con lo cual ya habréis visto cómo

⁸⁵ Pone Nájera el ejemplo de la cantidad aplicada a Dios y a los Ángeles; la cantidad es una afección corpórea, y por ello no les corresponde. Lo mismo ocurre con la cualidad, porque en Dios toda perfección es necesaria y nunca contingente. Sigue probándolo a partir del examen de la acción, la relación, la pasión, la ubicación y la duración. Para ello trae las autoridades de Santo Tomás, Escoto, Vázquez, Durando y Molina. Cfr. *Diálogos Filosóficos*, pág. 150 y ss.

se han salvado los principios que se propusieron y cómo sin perjuicio del acto puro se han concedido a las criaturas que, a imitación de su ejemplar, sean alguna perfección suya y de algún modo; pero no 'omnis et omnino'. Así, cómo dejándola con solos nuestros accidentes se salva que no se mude la criatura entitativamente en lo cual se parece a su ejemplar"⁸⁶.

Nájera se propone aclarar el equívoco referido a que Maignan ponía en Dios accidentes. Para ello establece la diferencia entre varios términos: primero, entre 'composición metafísica impropia', que es composición lógica (concedida en Dios por Maignan), y 'composición metafísica propia', que es la formalidad constitutiva del accidente con el sujeto (no se da en la simplicidad divina, aunque sí en la física). Y segundo, entre 'formalidad respectiva', que es 'adequate' fuera de la esencia (es lo que se llama 'modo'); y 'formalidad absoluta', que es la parte objetiva inadecuada de la esencia (llamada 'formalidad'). Por tanto, esta segunda distinción es distinción formal o metafísica, y puede admitirse en Dios, mientras la primera es distinción modal, repugnando a la divinidad.

Para ser accidente maignanista, ausente y fuera de la consideración de la esencia divina según Nájera, pues, "es menester que sea conjunción immutativa, perfectiva y adiccionante de alguna nueva perfección; y como esto no repugna en las criaturas y repugne en Dios, de ahí es que una substancia criada en la conjunción accidental con otra sea sujeto de accidente, y no lo sea

⁸⁶ *Ibidem*, pág. 153.

la divina en la conjunción con el ente criado, porque ninguna perfección se le añade ni puede"⁸⁷.

Por tanto, en las criaturas o seres naturales hay mutaciones intrínsecas, formales y morales, pero no por accidentes entitativos, sino por formalidades que le vienen de fuera. También hay mutaciones extrínsecas, que son propias de las criaturas y que repugnan a Dios por su perfección. Pone Nájera el ejemplo de dos 'cuantos' o 'porciones': ser iguales significa que ocupan el mismo espacio en virtud de sus proporciones con el espacio; ambas, dejadas en lo entitativo, y mudadas en sus proporciones (por ejemplo, pasar una de ser una recta a una figura en espiral), ya no ocupan el mismo espacio; por lo cual, sin añadir ni quitar nada entitativo, ya no son iguales, pues el espacio que ocupan difiere entre ambas.

Ante la pregunta de Palanco sobre si lo creado es compuesto o simple, Nájera declara fielmente cuál es su sentir y el fundamento de su sistema:

"Demás de la composición de átomos, que ya véis cuándo repugna a la simplicidad divina, y la composición de alma y cuerpo que admitimos en el hombre, que también le es a Dios metafísicamente repugnante, admitimos en todas las criaturas composición metafísica de esencia y existencia... También admitimos composición de esencia y subsistencia... También admitimos en las criaturas composición de substancia y accidentes, que es también composición metafísica, siendo el sujeto la substancia y la forma modos respectivos contingentes, de quien

⁸⁷ *Ibidem*, págs. 155-156.

es físicamente separable. Véis aquí cómo está inexpugnable este sistema, pues en todos tres puntos es probabilísimo 'ab authoritate' extrínseca de tantos y tan graves Filósofos y Teólogos; y 'ab intrinseco' es probable por las razones en que se funda"⁸⁸.

En definitiva, los atomistas admiten la composición metafísica de esencia y existencia, substancias y accidentes, etc., propuesta por los aristotélicos, aunque la explican de distinta manera; en las criaturas hay composición física de átomos, y no de abstractos metafísicos. Esas distinciones, de las que los aristotélicos hacen entidades físicas, para los modernos no son reales y físicas, sino reales metafísicas. Con lo cual, volvemos a reiterar que el problema mayor dentro del enfrentamiento entre escolásticos y modernos fue el de determinar la auténtica y genuina ubicación del campo de estudio de la metafísica, pues, extrapolada al conocimiento y explicación del mundo físico y real, sus planteamientos quedaban o resultaban insatisfactorios.

IV.II.2. Las formas materiales maignanistas.

Al abordar esta cuestión, Nájera se ve en la necesidad de aclarar qué entienda por forma total y forma parcial. La primera es "la proporción o complexión de partes 'simul' sumptas y unidas"⁸⁹, y por tanto, no se distingue esta forma real entitativamente de la materia.

⁸⁸ *Ibidem*, págs. 161-162.

⁸⁹ *Ibidem*, pág. 13.

Estas partes unidas se refieren a la unión, que no es algo entitativo, sino expresivo, es ejercicio y actualidad. Así, los modernos no niegan unión, sino que la ponen indistinta entitativamente, porque "la unión no es entidad, sino ejercicio de entidad o modo"⁹⁰. Esta unión de la materia con la forma es la materia en tanto que connota la forma, y la unión de la forma con la materia es la forma en tanto que informa a la materia. Y también se refieren a la proporción, o armonía de las actividades de los elementos. Con lo cual tenemos que los átomos elementales son materia y forma de los compuestos, es decir, son materia en lo entitativo, y son forma en cuanto a las proporciones de sus actividades, que es la noción de 'modo' moderno.

La forma parcial, o formas materiales, en ocasiones la diferencia real entitativamente de la materia y en otras no. La distingue cuando se habla de materia y forma en tanto que la parte presidida y la parte presidente; pero no se acepta cuando se toma la materia como lo que denota al ente material, siendo entonces una distinción real modal, no entitativa. Esta forma parcial en los mixtos es divisible en partes, porque de ella se compone la parte dominante del compuesto, y entonces es modo. Así ya tenemos resumida la doctrina de Nájera respecto de las formas materiales:

"El compuesto substancial dice, 'praeter materiam', estas tres cosas: forma total, forma parcial, y unión, explicadas por expresiones o modos respectivos que pueden adquirirse de nuevo y perderse sin que se adquieran ni pierdan entidades"⁹¹.

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibidem*, pág. 14.

La forma, pues, se distingue sólo en algún modo de la materia; esa manera es la expresiva o modal. Porque la forma, en tanto que parte predominante en el mixto, sólo es forma de ejercicio y predominio, pero no algo entitativo y distinto de ella. Nájera llega a retomar la doctrina de los aristotélicos para explicar sus tesis; así, dice que cuando dos cosas pueden existir mutuamente separadas, entonces hay distinción real entitativa; pero cuando una puede existir sin la otra y la otra no sin la una, entonces hay distinción real modal.

Resume Nájera así la doctrina de los maignanistas:

"Los Maignanistas conceden real entitativa distinción entre las dos porciones de materia, que siendo ambas 'entitative' materia, una es también materia por oficio y otra tiene oficio de forma, mas no por eso deja de ser materia; y así en esta segunda, dan distinción real modal entre materia y forma, constituyendo a la materia por lo entitativo que siempre queda, y a la forma por el modo, o por formalidad respectiva separable, que es lo que se engendra o se corrompe"⁹².

La forma es nada entitativo más allá de la entidad de la materia; sí es algo expresivo o formal. De ahí deriva el que Nájera llama 'solemne principio de la doctrina maignanista', que reza así: "el principio de los movimientos naturales es compuesto de intrínseco y

⁹² *Ibidem*, pág. 18.

extrínseco; pues siendo extrínseco el determinante, es intrínseco el principio eliciente"⁹³.

En cualquier caso, lo que Nájera quiere dejar muy claro es que en la doctrina maignanista la materia y la forma no se constituyen por algo puramente pasivo y puramente activo, tal y como se entiende en la doctrina aristotélica, sino que la materia física tiene alguna actividad y la forma física tiene algo de pasiva; de manera que la materia física es la parte sujeta y menos activa, y la forma física es la parte predominante y más activa.

El hombre es un ente compuesto y se constituye por el alma y la materia a la vez, pues de lo contrario habría que afirmar como verdadera la tesis cartesiana de que el hombre no es otra cosa que pensamiento. Es común afirmar los modos, ya sean como entidades, ya como expresiones; éstas unas son accidentales y otras substanciales; según los modernos, las expresiones -o accidentes- tienen ser 'secundum quod', en tanto que se oponen al ser entitativo, que es ser 'simpliciter'.

Nájera y, por extensión, todos los modernos, dan a las formas, tanto substanciales como accidentales, ser 'ut quod', y en ellas no hay ser entitativo 'ut quo'; la razón es porque se las considera actualidades o expresiones, y por ello son seres 'secundum quid' que se oponen al ser entitativo. En esta regla hay una excepción, que es el alma racional, la cual no sólo es actualidad sino también ser entitativo

⁹³ *Ibidem*, pág. 23.

distinto de la materia, como después veremos. Nájera resume así su pensamiento:

"Nosotros no negamos formas materiales, ni negamos que se distingue real entitativamente de la materia 'in qua'; y únicamente las ponemos consideradas precisamente como formas, en puras actualidades, real modalmente distintas de la materia 'ex qua' se educen, sin más ser 'simpliciter', o entitativo que el ser en potencia de esta materia"⁹⁴.

Nájera afirma que fue el mismo Maignan, en su *Philosophia Naturalis*⁹⁵, quien adujo las autoridades de los peripatéticos para probar que la creación es producción del ser 'simpliciter' o entitativo, y la generación es producción de taleidades o del ser 'secundum quid'.

La diferencia entre las taleidades substanciales y accidentales también la propone Nájera a propósito de las formas; las primeras son las que componen un ente tal substancial junto al ser 'simpliciter' de la materia; y las segundas son las que vienen después. Así lo expresa nuestro autor dejando muy claro cuál es su doctrina acerca de los accidentes y su naturaleza: "Las formas materiales nuestras tienen ser 'simpliciter idem' con el de la materia 'ex qua' se educen, y ser 'secundum quid' precisamente como formas o taleidad substancial, que con el ser 'simpliciter' constituye un ente tal substancial en esta o en aquella especie de este o de aquel individuo; mas los accidentes nuestros no tienen más ser que el puro expresivo totalmente fuera del ser material 'simpliciter' y del ser

⁹⁴ *Ibidem*, pág. 95.

⁹⁵ Capítulo VI.

material de tal especie o tal individuo"⁹⁶. Así, el todo no tiene otro ser entitativo que el de las partes que lo componen, de tal manera que lo que se le añade es sólo ser expresivo o modal -accidente o modo- de tal unión de partes. Se impone, pues, una afirmación clarificadora sobre el 'simpliciter' y el 'secundum quid':

"El ser 'simpliciter', o entitativo, es término de la creación, que es 'in sensu Physico' la producción 'simpliciter'; y el ser 'secundum quid', o expresivo de taleidades, así substanciales como accidentales, es término sólo de la generación, que no es producción 'simpliciter in sensu physico', y sólo lo es 'secundum quid' o 'in sensu metaphysico'. En el punto de accidentes respectivos modales, o entitativos absolutos, mi doctrina es negar estos segundos, a lo menos en la línea natural"⁹⁷.

Hay, para Nájera, dos modos de producir las formas naturales: artificialmente, según la idea, y por vía natural o con formas físicas. Dios imprimió las formas en la materia -materia moderna, esto es, átomos; no materia aristotélica, o ente metafísico- según la idea; los átomos se ordenaron o bien hacia la composición de la materia -en tanto que sujeta y menos activa- en el mixto, o bien hacia la composición de la forma -o parte de la materia predominante y más activa- del mixto. Tanto unos como otros tienen ser de taleidades, expresiones o modos, y nunca ser entitativo o 'simpliciter'. Ni la forma es acto puro ni la materia pura potencia, como quieren los aristotélicos, sino que ambos son a la vez

⁹⁶ *Ibidem*, pág. 96.

⁹⁷ *Ibidem*, pág. 100.

activos y pasivos, dando lugar a la forma total, consistente en la determinada proporción de sus actividades. Así lo describe nuestro autor:

"Por la creación se produjeron los átomos, que son la materia; y después, por la acción en cuanto eductiva, se formaron los compuestos, educiéndose las formas parciales y totales de la adecuada materia 'ex qua' que son las partes respecto del compuesto, y los Elementos príncipes respecto de la forma parcial; Compaginados así los mixtos y constituidos por sus formas físicas en el modo explicado, imprimen otras semejantes en la materia, ya no con modo artificial, guiado de sabiduría y regulado por la idea, sino con modo físico"⁹⁸.

Al estar los átomos en acto incompleto, esto es, por ser simples, y orientarse a la composición, entonces de ellos se pueden formar los mixtos, o compuesto natural 'per se uno'.

En definitiva, pues, Nájera no hace sino situar el ámbito estricto de la metafísica aristotélica fuera del campo de la explicación física de los fenómenos naturales: "Puso por principios del ente natural materia y forma. En no bajándose a más, dice una cosa certísima; pero por unos abstractos tales que es poco doctrinal su explicación. Porque en la línea moral son los principios materia y forma moral. En la artificial materia y forma artificial. En la línea Lógica son como materia y forma el género y la diferencia, o por mejor decir en la Metafísica intencional, y en esta... esencia y existencia son como materia y forma metafísicas, y así explicación

⁹⁸ *Ibidem*, pág. 105.

por estos términos es tan abstracta que si reflexionas la hallarás transcendente”⁹⁹.

Las formas substanciales son un accidente metafísico y modal sobre la materia, y la explicación de las mismas se resume en lo siguiente:

“Los agentes criados no producen al ente ‘simpliciter’, sino el ‘secundum quid’ de taleidades, o determinado ente. El compuesto, ¿qué es fuera de sus partes, o simples, que tienen ‘simpliciter’ ser, y sólo Dios se las da? No otra cosa que la unión. Y ésta, ¿qué es? Un modo o una relación; y, ¿qué es la relación más que una quiddidad metafísico intencional, y el modo restituido una respectiva expresión? Pues con cosas tan cortas se explican así las formas accidentales como substanciales”¹⁰⁰.

IV.II.3. Maignan y las formas accidentales.

En muchas ocasiones se manifestó Palanco contrario a esta forma de entender los conceptos de materia y forma, de substancia y accidente. Así, en el Diálogo 55 de su *Dialogus Physico-Theologicus contra Philosophiae Novatores*, continúa considerando la distinción entitativa entre la substancia y los accidentes:

⁹⁹ *Desengaños Filosóficos*, pág. 51.

¹⁰⁰ *Ibidem*, págs. 28-29.

"Essentialis immutabilitas intrinseca est attributum propissimum Dei titulo actus puri in omni genere perfectiones, quod nulli substantiae creatae convenire potest titulo potenciali... Sed non potest esse intrinsece mutabilis nisi per affectiones, actualitates aut qualitates adiectitias ab ea realiter distinctas, quia per aliquid realiter a se indistinctum nihil intrinsece mutatur nec alteratur, sed semper manet intrinsece idem; Ergo substantia creata est capax recipiendi intrinsece varias actualitates, affectiones et qualitates adiectitias re ipsa distinctas, quibus mutetur intrinsice"¹⁰¹.

Nájera recurre de nuevo a la explicación maignanista para contestar a la opinión de Palanco: los cambios se producen por modos respectivos, de los cuales puede separarse la substancia. Esas mudanzas pueden producirse también sin que haya tráfico de corpúsculos; es decir, además de la explicación física por átomos, los maignanistas creen poder explicar esos cambios por 'inceptión o decisión de concretos denominativos', cuyas formas nacen y mueren en tanto que formalidades. Esta

¹⁰¹ "La inmutabilidad intrínseca esencial es un atributo propísimo de Dios a título de acto puro en todo tipo de perfecciones, que no puede convenir a ninguna substancia creada en tanto que potencial... Pero no puede ser intrínsecamente mutable a no ser por afecciones, actualidades o cualidades añadidas realmente distintas de aquélla, porque por algo indistinto realmente de sí, nada intrínsecamente se cambia o se altera, sino que siempre queda lo mismo intrínsecamente; luego la substancia creada es susceptible de recibir intrínsecamente varias actualidades, afecciones y cualidades añadidas distintas de sí misma, por las que es cambiada intrínsecamente". Pág. 264.

misma opinión, dice Nájera, fue seguida por muchos autores¹⁰².

Los modernos se remiten a una explicación metafísica de esos cambios que no admite nuevas entidades, sino sólo nuevas formalidades; mientras que los aristotélicos recurren a aquéllas para explicar los cambios físicos a partir de términos abstractos o generales (formas, disposiciones, modos).

Nájera considera que bajo toda esta controversia está el concepto de 'cantidad', por lo cual pasa a explicarlo. Hay dos tipos de cantidad: la intrínseca, que se subdivide a la vez en simple -o radical-, que es propia de los átomos, y la compuesta, que conviene a los compuestos corpóreos: "Ni la una ni la otra son accidentes Aristotélicos, porque para la extensión, así simple como compuesta, basta la substancia material; y para la simple el átomo como parte de la composición entitativa; y para la compuesta la multiplicidad de ellos"¹⁰³. Y la extrínseca, "que es modo o formalidad respectiva, de la cual se puede sobrenaturalmente desnudar la substancia corpórea"¹⁰⁴. Esto, aplicado al misterio eucarístico de la transubstanciación, significa que si se entiende por cantidad la compuesta de partes entitativas, aceptamos que queda en la Eucaristía, sea o no accidente entitativo; pero si se entiende la cantidad en tanto que extrínseca, esto es, la compuesta de partes entitativas que connotan su posición respecto de un lugar

¹⁰² Cita a los nominales Ockham y Gabriel, a los escotistas Poncio y Llamazares, y a los jesuitas Oviedo, Arriaga y Téllez, citados por Cordeyro.

¹⁰³ *Diálogos Filosóficos*, pág. 170.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 171.

determinado, entoces habrá que decir que no queda, puesto que el cuerpo y la sangre de Cristo allí no están.

Nájera y los maignanistas aceptan la existencia del vacío diseminado entre los cuerpos, pues es necesario para explicar los cambios que se producen en la naturaleza, mientras que para Palanco no los hay porque no se ven. Nuestro autor trae a colación la autoridad de Bautista Gangreo, que intentando demostrar las formas accidentales aristotélicas, en cambio rechaza ese miedo al vacío que tiene Palanco¹⁰⁵.

Las causas formales nunca fueron negadas por los modernos; otra cosa era qué se entendiera por ellas: o entidades (formas físicas) o formalidades (formas metafísicas). En el caso concreto del ejemplo del agua hirviendo, Nájera confiesa que "pasar el agua de fría a caliente es una mudanza que proviene no de forma física o entitativa, sino de forma lógica y denominativa; porque la commoción pasiva 'a spiritibus igneis' no es forma, sino formalidad, y no tiene sujeto de inhesión, sino de denominación. Al fin, es accidente expresivo al modo nuestro, y no entitativo y de la prosapia Aristotélica"¹⁰⁶. El agua no son los átomos, sino los átomos en tanto que unidos entre sí; por ello, los modernos son partidarios de la potencia calefactiva, no le dotan de entidad, sino sólo de formalidad de potencia, accidental; reconocen calefacción activa y pasiva, que son formalidades o modos separables, y no entidades.

En el ejemplo de la cera también se comprueba la finura de la tesis maignanista sobre los

¹⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, pág. 176 y ss.

¹⁰⁶ *Ibidem*, págs. 178-179.

accidentes: si la forma de la cera se distingue realmente o no de la cera en sí. La sentencia de Nájera es categórica:

"Entre la cera y esa hermosísimma figura hay real modal distinción, porque a la entidad de la cera es modo superadito y separable esa figura; mas no es modo Aristotélico, sino modo al nuestro; esto es, la misma entidad de la cera reduplicativamente considerada según varios delineamientos y proporciones, que por una parte la elevan, por otra la deprimen, y en un todo la forman"¹⁰⁷.

Esto es, que el hecho de no darse con anterioridad esa bella figura no significa que al darse después no sea algo con distinción real, pero de ninguna manera algo con distinción entitativa: "Responderé que es algo modal añadido, pero no es entidad; y por el consiguiente, dice que la idea de aquella imagen, en la mente del Artífice, es una realidad abstracta o una formalidad objetiva; y no lo es más que yo diga esto de aquella ingeniosísima figura, y lo es que de todas las figuras matemáticas, por abstractas de materia, lo confiesen así los Aristotélicos de más nombre"¹⁰⁸.

La creación del mundo por parte de Dios igualmente le sirve a Nájera para probar su sentencia en favor de la identificación de substancia y accidentes. El término de la creación, como ya dijimos anteriormente, fueron los átomos elementales; prosiguió la formación de los mixtos al añadir a esa materia la forma; pero:

"Con esto sólo pasa del ser informe al ser formado; y que esta forma, aunque es modo

¹⁰⁷ *Ibidem*, pág. 183.

¹⁰⁸ *Ibidem*, págs. 183-184.

superadito y comunicado, mediante la idea, no sea otra cosa más que taleidad o modo, que es el término de la acción eductiva... De ahí es que con esto sólo formalmente hecho por esta acción y lo presupuesto por la otra, está con todos sus requisitos acabado este sensible mundo material con nuevas formas, actualidades, perfecciones, proporciones, etc."

Y concluye, aseverando contra los aristotélicos, y basándose en su noción de materia en tanto que configuración de diversos principios activos, así: "Multiplicad como gustáreis los abstractos; pero sin nueva entidad 'simpliciter' producida de nuevo"¹⁰⁹.

Como puede observarse en la siguiente cita, esta idea sobre los átomos como término de la creación ya fue adoptada por Gabriel Álvarez de Toledo en 1713:

"La materia del mundo sensible era en el principio una masa confusa de imperceptibles cuerpecillos, que fueron término de la acción creativa... Correspondía a cada uno su lugar propio, y así eran extensos, sin que por eso fuesen sujetos a la división; porque como el principio de estas simples substancias fue la creación, sería aniquilarlas el dividir las... La razón es clara, porque el término de la acción creativa ha de ser cosa determinada, y por consecuencia cada parte de la materia terminó la creación independiente de las otras, siendo por esto individua en sí, y distinta de las demás"¹¹⁰.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pág. 184.

¹¹⁰ ÁLVAREZ DE TOLEDO, Gabriel: *Historia de la Iglesia y del mundo, que contiene sus sucesos desde su creación*

Para Nájera, toda entidad material es cuerpo, o materia; ningún cuerpo puede constituirse en una afección entitativa en otro cuerpo, a no ser que le penetre con él, cosa que es materialmente imposible; por tanto, ninguna entidad material-corporal puede ser afección entitativa intrínseca de otro. Establece, pues, este silogismo:

"Ninguna entidad material puede ser afección 'entitativa' intrínseca de otra; luego las formas materias, así substanciales como accidentales, no son entidades, sino modos o formalidades respectivas"¹¹¹.

Ni siquiera el recurso de Palanco al alma racional, como forma del cuerpo distinta entitativamente de él, inquieta la postura de Nájera, pues el alma es forma substancial espiritual y ahora se trata de las formas accidentales materiales. Y lo resume en este principio:

"Ninguna entidad material, distinta realmente de la materia, puede ser forma substancial o accidental intrínseca de la materia".

O este otro:

"Ninguna cosa espiritual o corporal que no identifique la razón de materia o espíritu, puede ser forma substancial o accidental intrínseca del ente espiritual o corpóreo"¹¹².

Por tanto, el paso de las formas materiales al alma no es posible ni acertado.

hasta el diluvio. Madrid, 1713, 1ª parte, cap. IV, págs. 12-13.

¹¹¹ *Ibidem*, pág. 185.

¹¹² *Ibidem*, pág. 187.

En definitiva, y para concluir con este punto, hay que reseñar que el principal foco de conflicto entre antiguos y modernos fue el de la distinción entitativa entre las formas, tanto substanciales como accidentales, y la materia. Para los modernos, ninguna entidad entitativamente distinta de otra puede ser forma intrínseca suya; las formas materiales son intrínsecas; por lo cual no pueden ponerse en entidades distintas de la materia. No puede haber mutación o cambio intrínseco entitativo de una entidad por otra; pero sí puede haberlo intrínseca formal o modal. Cerramos este apartado con una cita de Nájera que muestra fielmente la sentencia moderna al respecto:

"A esta luz se reconoce con evidencia la suma probabilidad con que discurren los modernos, en poner sólo en formalidades las materiales formas, así substanciales como accidentales, porque siendo el principio general de la doctrina no multiplicar entidades, ociosamente se multiplican cuando por formalidades se puede salvar lo que se pretende; y como para mudanzas formales, que no hay otras, basten formalidades y sobren entidades, de ahí es que no se necesita de apelar a entidades implicantes, cuales son las entidades materiales Aristotélicas"¹¹³.

¹¹³ *Ibidem*, pág. 191-192.

IV.II.4. La educción de las formas.

Palanco manifestó en muchas ocasiones sus reticencias al tema de la educción de las formas tal y como lo presentaban los atomistas. En el Diálogo 87 dice lo siguiente:

"Forma, de qua agitur, ex tota materia fit, non ut putas per conversionem totius materiae, aut partis eius in formam totam; hoc enim nullus Peripateticorum somniavit; sed per transmutationem totius materiae de esse unius formae ad esse alterius, ac proinde, tota materia manet ut principium materiale et tota forma facta ut principium formale... Vulgariter respondemus quod continetur in materia, non in actu sed in potentia"¹¹⁴.

Para él, en toda generación se da o se comunica a la materia una forma real entitativamente distinta de ella, porque no se produce lo que ya está producido -esto es, la materia-, sino la forma, por lo cual se distingue de aquélla entitativamente.

Nájera objeta que, aunque lo nuevo producido sea algo real distinto de lo que ya había, ello no significa que sea algo entitativo, sino que basta "la

¹¹⁴ "La forma, de la que hablamos, se origina de toda la materia, no como piensas por la conversión de toda la materia, o de sus partes en la forma total, pues esto no lo soñó ninguno de los Peripatéticos; sino por la transmutación de toda la materia de una forma de ser a otra, y por tanto, toda la materia queda como principio material y toda la forma como principio formal... Vulgarmente decimos que se contiene en la materia, no en acto sino en potencia". *Dialogus Physico-Theologicus...*, op. cit., pág. 416.

real modal distinción..., pues algo realmente se produce produciéndose un nuevo modo o formación de la materia que antes no estaba producido"¹¹⁵. Evidentemente, los argumentos aristotélicos en favor de una materia puramente pasiva como potencia, sólo pueden ser aceptados, en opinión de Nájera, desde el punto de vista metafísico, pues ahí radicó el error de los comentadores de Aristóteles, en poner entidades donde él sólo había hablado de conceptos metafísicos.

La esencia, así, de la materia primera elemental de los modernos está en predominar, desde el punto de vista físico, en actuar. Los modernos confiesan que existe comunicación o transmisión de forma realmente distinta de la materia en la generación. Para Nájera, aunque no se acepte producción de un nuevo ser entitativo, en cambio sí se confiesa nuevo ser formal o expresivo:

"Digo que los modernos, aunque no confesamos en la generación de los brutos producción de nuevo ser entitativo, con todo confesamos producción de forma, o de nuevo ser formal y expresivo real modalmente distinto de la materia"¹¹⁶.

Basados en su concepción de la potencia, los tradicionalistas creen que una cosa no recibe el ser, sino el poder ser, por lo cual es propio suyo; de ahí que sea contrario al ser el recibir algo expresivo sin que se produzca algo entitativo. Interpretando estas afirmaciones, Nájera establece su propia teoría de la educación:

¹¹⁵ *Diálogos Filosóficos*, pág. 24.

¹¹⁶ *Ibidem*, págs. 25-26.

"Lo que se cría, como se produce 'ex nihilo simpliciter' se hace o recibe el ser entitativo. Lo que se educa o se engendra, porque se produce 'ex aliquo sui', no recibe 'simpliciter' el ser, sino el ser expresivo, esto es, la taleidad del ser o el modo; y así explicamos las educaciones los modernos, favorecidos, al menos en cuanto al modo, de los primeros Maestros de la Aristotélica"¹¹⁷.

Podemos, así, establecer claramente las diferencias y las conveniencias entre los aristotélicos y los modernos; convienen en que la forma se produce de nuevo; en que la forma se corrompe; y en que la forma realmente se distingue de la materia. Difieren en que aquellos ponen entre la materia y la forma real entitativa distinción, y éstos sólo real modal distinción entre ellas; es decir, los aristotélicos hacen de la forma un ente absoluto, mientras los modernos lo constituyen por modo respectivo o expresión.

Se impone, pues, establecer la línea de separación entre qué sea una 'distinción real mayor' -distinción entitativa-, y una 'distinción real menor' -distinción modal- para aclarar la cuestión. Cuando dos cosas existen separadas, entoces hablamos de distinción real mayor; cuando una cosa existe separada de otra, pero ésta segunda no puede existir sin la otra, entonces se habla de distinción real menor:

"Como los elementos pueden existir sin la formalidad de mixto; y la formalidad de mixto no puede existir sin la de los elementos, de ahí es que sólo haya entre ellas real modal distinción,

¹¹⁷ *Ibidem*, pág. 28.

siendo el modo la formalidad respectiva del mixto que no puede existir sin elementos..., y la entidad los elementos que pueden existir por sí solos sin componer el mixto"¹¹⁸.

Podemos concluir, pues, diciendo que la entidad se presupone toda, y lo que se produce en la generación es la expresión o modo de esa entidad. Esa producción está basada en la proporción de los elementos dispuestos a la formación del mixto, por lo cual siempre será una distinción menor, o modal, ya que la expresión no es entidad, sino una explicación de la misma, y la entidad no es algo expresivo, sino algo entitativo, o lo entitativo de esa expresión o modo. Así lo declara Nájera:

"La respues es lo dicho. El ente que se engendra es algo expresivo fuera de lo que se presupone, no algo entitativo; y este algo expresivo es nada entitativo, pero algo expresivo de lo entitativo que se suponía"¹¹⁹.

Los modernos niegan la educción aristotélica en el sentido físico, pero no en el metafísico, como la enseñó Aristóteles. Hay educción de la forma material, pero no se distingue entitativamente esa forma de la materia de la que procede, porque la forma educida no es entidad, sino actualidad o modo. La educción aristotélica consistía en que la forma se hacía de toda la materia en tanto que toda ella se transforma del ser o existencia de una forma al ser o existencia de otra. Nájera es categórico al fundamentar su concepción de la educción de las formas:

¹¹⁸ *Ibidem*, pág. 29.

¹¹⁹ *Ibidem*, pág. 33.

"Siendo metafísica la razón de potencia, es otro ente Metafísico la forma que se educa, y no es real entidad, como dicen los Peripatéticos, sino formalidad respectiva separable o modo a nuestro modo"¹²⁰.

Terminamos reproduciendo un texto de nuestro autor donde manifiesta la multitud de opiniones respecto de la educción de la formas:

"Probemos ahora sin perder esta Clave la concordata de la obscurísima cuestión del origen de las formas. Unos, como el Resoluto, las ponen en lo interior de la materia; otros 'ab extrinseco' en Dios, los Ángeles, la inteligencia. Colcodea de los Árabes. La dominación de Campanela y Aristóteles, a quien tengo por el mayor ingenio, sin ilustración de fe, como a San Agustín, entre los ilustrados, las pone en una sentencia media, las pone 'in potentia materiae'; pero que las sacan a ser en acto los agentes, de que se originó el vocablo educción, con sus obscuras acepciones ya Filosóficas ya Metafísicas confundidas entre sí"¹²¹.

¹²⁰ *Ibidem*, pág. 92.

¹²¹ *Desengaños Filosóficos*, pág. 46.

IV.II.5. La peculiaridad del alma racional.

La acusación herética de poner dos almas también le fue imputada a Maignan y a los maignanistas por Palanco. El problema radicaba en si se aceptaban dos almas racionales o dos almas, siendo una intelectiva -producida por Dios- y otra sensitiva -causada por el demonio y opuesta a la primera. Esta segunda posición era originaria de los maniqueos y fue la condenada por los Santos Padres y por los Concilios, y no que hubiera un alma racional y otra sensitiva¹²². Lo condenado no era poner dos almas, sino hacerlas dependientes de dos principios antagónicos: Dios (bueno) y el demonio (malo):

"No hay esas dos almas, puestas como las ponían los Maniqueos, aunque sea sensitiva una y racional otra, mas no como las ponen los Filósofos Católicos, porque aquéllos las ponían como dimanadas de sus dos principios, uno Autor de lo malo y otro de lo bueno; y éstos las ponen como buenas y producidas por el Único Principio, Criador de lo visible en invisible... No ponemos dos almas en el hombre"¹²³.

La teoría moderna del alma difiere de la aristotélica por la distinta forma de entender la materia y la forma, que ya hemos examinado. Los tradicionales constituyen las formas por simples actos, distintos entitativamente de su materia, que es puramente pasiva.

¹²² Nájera trae la autoridad de Hugo Cabello, el cual en su obra *Suplemento al Tratado De Anima de Scoto*, refiere una serie de aristotélicos que defienden esta última postura; son, entre otros, Filopono, Zabarella, Candavense, Janduno, Paulo Veneto, Ockham, Mairon (Mirandulano) y Tomás de Garbo.

¹²³ *Diálogos Filosóficos*, pág. 115.

Los modernos no entienden así las formas, sino que, en lo que toca al alma, dicen: "Aunque confesemos que el alma racional, que es la única forma física del hombre, contiene en sí como corpórea 'eminenter formaliter' lo vegetativo y sensitivo, quedan las formas materiales de plantas y de brutos, y esto prueba solamente la exclusión de estas almas y de estas formas, en cuanto tales; lo cual desde luego admitimos, mas la reservamos como materia, o parte predominada, por ser preciso que quede este vital instrumento del alma, aunque sea tan subordinado y sujeto que ni produce sensaciones perfectas, ni vegetaciones sin el alma racional, que por su predominio y especial actividad, es física forma de la materia y del compuesto humano"¹²⁴.

Por tanto, en el hombre no hay dos almas; los elementos que ponen los modernos en la configuración de los mixtos son principios de la vida material y corpórea; pero el alma racional, en tanto que forma física del hombre material, "no consiste en este o aquel átomo, sino en la proporción de los más nobles; la cual no puede existir ni subsistir sin la materia 'ex qua', que identifica entitativamente"¹²⁵. Los modernos, así, distinguen entre la materia física y la forma física recurriendo a la especialidad de los átomos; de manera que en el hombre lo predominado es materia, lo cual es instrumento del alma racional para ejercer las funciones de sentir y vegetar.

Para Maignan, el alma es forma del cuerpo, y ambos son entes incompletos y no substancias completas. Así, los maignanistas:

¹²⁴ *Ibidem*, pág. 118. Esto ya lo había dicho, afirma Nájera, el jesuita Honorato Fabri.

"Confiesan Católicamente que el alma racional es inmortal, que se multiplica a la multiplicación de los cuerpos y que es 'proprie et per se' forma substancial constitutiva del hombre"¹²⁶.

Nájera pasa a examinar la definición de Aristóteles de alma: "Actus primus corporis phisici organici potentia vitam habentis". Para él, esta definición es buena para el alma racional, aunque al mismo tiempo surgen discordias entre los filósofos. Primero sobre qué sea el acto primero, ¿es primero sólo en dignidad, o en dignidad y ejecución? Lo primero lo afirman quienes ponen forma de corporeidad, que es la que informa antes que el alma, a la que sólo le queda la primacía en dignidad. También los maignanistas lo siguen, aunque con la diferencia de que, al no poner la materia como pura potencia ni al acto como actividad, salvan el concepto de forma en razón de acto especial predominante. Y lo segundo es la sentencia de los tomistas al poner la materia puramente pasiva y la forma por acto primero.

En segundo lugar, sobre qué sea el cuerpo físico orgánico. ¿El alma es acto primero que constituye al cuerpo en la línea substancial, o sólo acto informativo del cuerpo físico? La primera sentencia la defienden los tomistas. La segunda es opinión de los maignanistas, pues el alma es verdadera forma y acto del cuerpo humano, pero con una distinción necesaria:

"Si por cuerpo humano se entiende el grado metafísico que se pone en predicamento y proviene de la materia y del alma racional de aquella como de parte material, y de ésta como

¹²⁵ *Ibidem*, pág. 119.

¹²⁶ *Ibidem*, pág. 122.

de parte formal, convenimos que respecto de este predicado, es el alma racional... acto constitutivo; mas si por cuerpo físico orgánico humano se entiende el que es propiamente contradistinto 'adaequate' del alma racional... no es acto constitutivo el alma, sí sólo acto informativo, porque esta activa vital materia, instruida de sus principales órganos, que son los espíritus vitales, es real adecuadamente distinta del alma"¹²⁷.

A raíz de estas confesiones, podemos observar cómo Nájera se desmarca de las posiciones cartesianas, pues la extensión no es constitutiva del cuerpo físico (es sólo accidente), sino del cuerpo matemático; el pensamiento también es modo o accidente separable de la esencia del alma; y tanto el cuerpo como el alma son sustancias incompletas que se ordenan de por sí a la composición del hombre. En cuanto al mecanicismo cartesiano, Nájera es tajante en sus conclusiones:

"No es mecanismo la vida del cuerpo, porque la perfecta humana que le da el alma racional no consiste en puros movimientos pasivos, por la materia sutil como pensó Cartesio para negar vida y alma en los entes materiales, sino en principio intrínseco de vitales movimientos; no pasivo 'pure', sino activo y pasivo como principio de actos inmanentes"¹²⁸.

Todo ello basado en que los maignanistas aceptan en la forma razón de acto y en la materia razón de potencia; pero en ningún caso -como en los

¹²⁷ *Ibidem*, págs. 128-129.

¹²⁸ *Ibidem*, pág. 130.

aristotélicos- pura potencia ni simple acto: "Decimos que, en cuanto materia y forma hablando en frase metafísica y precisiva, son acto y potencia, mas no lo son físicamente de tal suerte que la materia no incluya actividad, y pasividad la forma"¹²⁹. Y en el séptimo diálogo de la primera parte dice: "'At sic est' que el alma racional, aunque sea causa formal del hombre, es también su causa material, 'ex qua in existente fit'; luego considerada en orden al compuesto, es causa material y forma suya"¹³⁰.

Parafraseando a Bayle, Nájera afirma que los aristotélicos han tergiversado su doctrina, al pasar lo que él dijo en sentido metafísico a lo físico, esto es, haciendo entidades donde él sólo puso formalidades; además, confirma esta su opinión de que Aristóteles puso las formas en modos con la autoridad de Honorato Fabri y de Caramuel.

IV.III. LA REFORMULACIÓN DE LA METAFÍSICA ESCOLÁSTICA

Toda la anterior exposición sobre las teorías filosóficas de Nájera no constituye otra cosa que un intento de superación, y a la vez de comprensión, de los planteamientos filosófico-metafísicos de una Escolástica que, tergiversando y acomodando las ideas de Aristóteles a los dogmas de la iglesia católica, había

¹²⁹ *Ibidem*, pág. 131.

¹³⁰ *Ibidem*, pág. 81.

usurpado el papel del conocimiento natural a la ciencia física para otorgárselo al plano metafísico.

En ese proceso de desvirtualización de las ideas originales de Aristóteles se produjo, dentro del campo de la filosofía, una mala interpretación de las mismas, pues ya ha quedado claro que en las pretensiones del Estagirita no estaba el fundar físicamente el conocimiento de la naturaleza a partir de las sutilezas conceptuales que él introdujo, sino sólo metafísicamente. La adaptación llevada a cabo durante el período escolástico equivocó los planos cognoscitivos para el examen del mundo natural, confundiendo el ámbito metafísico -en el que Aristóteles se quedó- con el meramente físico. Estas lagunas hermenéuticas de los pensadores escolásticos fueron, entonces, el objetivo de las más acérrimas críticas por parte de los modernos novatores, y entre ellos de Juan de Nájera.

IV.III.1. Hacia una nueva concepción del sistema aristotélico.

Todos estos nuevos planteamientos condujeron a una reforma, o mejor, a una restauración del auténtico y original sistema aristotélico expuesto por su autor, abstrayéndose de las derivaciones que los pensadores escolásticos introdujeron para su adaptación o conformidad con los dogmas de la Iglesia.

Nájera, y por extensión todos los partidarios del nuevo sistema filosófico moderno,

aceptaron la interpretación directa, sin distorsiones, de la filosofía de Aristóteles; se declararon católicos ortodoxos -esto parece verse muy claro en el desarrollo que hasta ahora hemos realizado-, sin entrometerse en las cuestiones de fe, y diferenciando lo perteneciente al campo filosófico y al de las creencias religiosas. Ello no impidió que algunas reformas del pensamiento escolástico más cerrado se plantearan con el objetivo de actualizar tales sistemas y adaptarlos a la modernidad.

Nájera así lo plantea en sus *Desengaños Filosóficos*:

"Respondo en derecho que el común de las Escuelas se mantiene y mantendrá cuerdamente en su andamio, sin bajar a estos sistemas voluntarios y peligrosos. Y aunque es verdad que necesita de reforma, no es en esto; sino en lo nimio de las sutilezas metafísicas. Digo, pues, que se moderen, pero no se quiten; porque esto sólo lo pretenden o los Hereges o los vulgares, como Erasmo Roterodamo"¹³¹.

En esta manifestación de Nájera queda patente la necesidad de modificar los planteamientos que la metafísica escolástica había introducido en el sistema filosófico de Aristóteles. A pesar de parecer, teóricamente, sus *Desengaños* una vuelta a la pureza de la tradición de la Escuela, sin embargo Nájera se muestra firme en sus convicciones filosóficas modernas y conciliador con los partidarios de esa tradición. En la siguiente cita podemos observar cómo nuestro autor canaliza filosóficamente sus tendencias dentro del atomismo de Maignan y cómo asume el poso tomista de su

¹³¹ *Desengaños Filosóficos*, pág. 93.

formación intelectual previa; ello nos da claros indicios del eclecticismo que, a pesar de todas las polémicas surgidas hasta este momento, gobernó los primeros decenios del siglo XVIII. Así lo dice Nájera:

"Falta, por último, satisfacer por mí y dar razón de que cómo compongo esta resolución con la defensa tan costosa de este sistema. A este cargo respondo que si quisiere saberse la respuesta, se vea lo que escribí en este Tomo de el Maignan Redivivo en los prólogos, y se hallará que tan Maignanista soy ahora como entonces. Esto es: un Maignanista de por fuerza y un Thomista de corazón"¹³².

Desde el punto de vista filosófico, Nájera adoptó una posición semejante a la de otros pensadores de su época. Sin renunciar a su ideario filosófico -el atomismo heterogéneo de Maignan-, en cambio sí afrontó la necesaria revisión de los planteamientos tradicionalistas en vistas a su actualización y modernización. La ciencia moderna se imponía y la tradición debía acoger, al menos moderadamente, los nuevos resultados de las investigaciones científicas y filosóficas. Así lo refiere Nájera:

"Quítese tanto como sobra en Lógica, Física y Metafísica, como antes había declamado el Maestro Cano, y añádanse los experimentos subordinados y triunfados de aquel sistema, como lo ha hecho el Padre Losada, o como lo ha ejecutado el Eminentísimo Ptolomeo, o Amort"¹³³.

¹³² *Ibidem*, pág. 99.

¹³³ *Ibidem*, pág. 102.

Compaginando los saberes ya existentes con los nuevos descubrimientos y experimentos de la ciencia moderna, Nájera propone una amalgama filosófica que, en último término, deriva hacia el eclecticismo anteriormente reseñado, salvando siempre la auténtica doctrina de Aristóteles:

"Por último, explico abiertamente mi sentir. Lo que hay que quitar, en lo que se lee en las Escuelas, es alguna nimiedad de Súmeras, Lógica y Metafísica, y aun de Física metafísicamente tratada. Lo que hay que añadir son unos pocos experimentos; lo que hay que enmendar es no admitir cosa alguna sistemática que sea contra Aristóteles explicado por las tres Escuelas en lo antiguo"¹³⁴.

Se puede observar la concordancia de ideas y casi de palabras entre Nájera y Feijoo, el cual ya había dicho:

"Lo que sobra en la Física que se trata en las Escuelas es mucho; mucho más lo que falta... Lo que me disuena no es que en los ocho libros *De Naturali Auscultatione* se traten materias que pudieran incluirse en la metafísica, sino que las mismas materias físicas se traten tan metafísicamente y sólo metafísicamente"¹³⁵.

¹³⁴ *Ibidem*, pág. 103.

¹³⁵ FEIJOO, Benito Jerónimo: *Teatro Crítico Universal*. Tomo VII, Discurso XIII titulado 'Lo que sobra y falta en la Física', parágrafo I.3, Madrid, 1736.

IV.III.2. Entre la física aristotélica y las observaciones de los modernos: la nueva ciencia experimental.

Cuando se trata de conciliar lo antiguo, lo clásico o tradicional, con lo moderno, innovador o ilustrado, Nájera recurre a la utilización de la terminología aristotélica, si bien añadiendo numerosas precisiones sobre todo referidas a las cuestiones naturales. La autoridad de las Escuelas continúa teniendo valor, aunque se impone un nuevo tipo de ciencia que recurre en su método y para su comprobación a las evidencias que proporciona la experiencia y la observación.

Por ello, basándose en el vocabulario aristotélico y tomando como apoyo cognoscitivo la certeza suministrada por los experimentos de la nueva ciencia, Nájera propone la unificación de criterios para restaurar el conocimiento de la realidad natural de lo existente. Lo vemos en la siguiente cita:

"Supuesta la precisión, no hay otra física que estudiar que la que se lee en las Escuelas. Este es el auténtico común Vocabulario. El que por aquí no entrare, ni entenderá a los otros, ni los otros a él. Póngasse esta basa y hágase después alguna digresión a otras cosas; pero si carecemos de ésta, todo es futil cuanto se edifica. Los experimentos se han de sujetar al racionio y sin él son irracionales los experimentos"¹³⁶.

¹³⁶ *Ibidem*, pág. 105.

La doctrina maignanista que Nájera adoptó otorgaba actividad metafísica a los átomos, siendo activos en ese sentido, y trasladando esa misma actividad en el ámbito físico a través de la configuración y la unión, según distintas proporciones, de los átomos. De ahí que aceptara la terminología aristotélica de materia y forma, si bien encuadrada y situada en el campo metafísico y conceptual que poco dice del conocimiento real, físico y entitativo de los seres:

"Maignan, empero, como puso actividad metafísica en sus átomos, los admite en esta línea activos, y después los conserva la actividad ya trasladada a la línea sensible por la unión y configuración de ellos; y así, su materia, aunque solitariamente considerada como tal, no tenga actividad física, con todo, ésta proviene de la forma total modal característica [sic], y admite la forma parcial informante o presidente o forma de oficio distinta entitativamente de la materia parcial o de oficio"¹³⁷.

Se observa, pues, la nueva formulación de los conceptos aristotélicos, los cuales, aun conservándose, sin embargo adquieren otro valor dentro de la explicación física de la realidad.

Vamos a cerrar este capítulo con un texto de nuestro autor donde, conciliando ambos planteamientos respecto de la física, confiesa la necesidad de asimilar las nuevas ideas modernas sin renunciar por ello a la tradición. La provisionalidad de los nuevos saberes

¹³⁷ *Ibidem*, pág. 116.

aparece como piedra angular sobre la que edificar el moderno conocimiento:

"Cierro este y los otros Desengaños. Lo que se sabe de Filosofía es poco; y eso se sabe por el abstracto sistema de las Escuelas. En saliendo de allí, vamos voluntarios. Mejor es juntar con la idearia a solidina, que no es dificultoso; pero vaya fuera Papiraceo; sígase al Varón de Verulamio, tóquense las teclas de su órgano; pero pues el Autor del Teatro Crítico nos desauca de que se haga sistema nuevo por este rumbo, sigamos su consejo y, entregándonos a los Aristotélicos en triunfo, imitemos o sigamos a el erudito Jesuita Losada. La vida es corta y cualquiera facultad muy larga. No caigamos en la tentación de omniscios. Lo que se sabe en el estado presente es poco; aspirar a estravagancias arriesgado"¹³⁸.

¹³⁸ *Ibidem*, pág. 119. Nájera reitera lingüísticamente y sigue en esta cita la idea (expresada por Feijoo en su *Teatro Crítico Universal*. Tomo V, Discurso XI titulado 'El gran magisterio de la experiencia', Madrid, 1733), referida a la validez del conocimiento efímero, rápido y sin esfuerzos (Idearia), y al obtenido con el duro trabajo, perenne y seguro (Solidina). En su última etapa, pues, nuestro autor recogió y bebió en las fuentes feijonianas, como hemos podido observar últimamente.

CAPÍTULO V

**DE LA FILOSOFÍA A LA TEOLOGÍA.
IMPLICACIONES RELIGIOSAS DEL ATOMISMO NAJERIANO**

En todo proceso de renovación, de actualización, de modernización -como es la época que estamos estudiando- del ambiente cultural de una país, influye de forma decisiva y palpable la presencia de nuevos parámetros de pensamiento y de conocimiento que intentan el asalto a las líneas tradicionales sobre las que estaba asentada la cultura.

El siglo XVIII español fue un espejo fiel de este reemplazamiento de los paradigmas filosóficos, cuyo origen, ya lo hemos expuesto en anteriores capítulos, hay que situarlo en los últimos decenios del seiscientos.

El atomismo moderno del siglo XVIII en España hubo de enfrentarse con la concepción tradicional de la ciencia y la filosofía basada en los planteamientos escolásticos, los cuales suponían, a su vez, la adaptación y la acomodación del pensamiento de Aristóteles a la religión católica.

Ya hemos visto, en primer lugar, desde un punto de vista genérico, cómo tuvo lugar la importación de la ciencia moderna en España a partir de la labor de los novatores; y, en segundo, igualmente, cómo expresó tal concepción moderna de la ciencia y la filosofía uno de los principales representantes de la modernidad española del setecientos, Juan de Nájera. El análisis del mundo basado en las concepciones atomistas irrumpió en la cultura española matizando y superando la visión clásica de la realidad; evidentemente, esas nuevas apreciaciones filosófico-científicas en que se fundaban las más recientes ideas tuvieron un alcance superior que se proyectó en otros ámbitos de conocimiento, particularmente en las cuestiones religiosas,

emparentadas de forma directa con la nueva concepción física de la realidad.

En este capítulo, pues, examinaremos cómo esos nuevos planteamientos filosóficos -atomismo- influyeron, o no, en las cuestiones religiosas; un repaso previo a las distintas soluciones aportadas por los autores europeos del momento nos dará pie al análisis detenido de Juan de Nájera y a su forma de conciliar la filosofía atomista con los dogmas de la religión.

V.I. EL PROBLEMA DEL MISTERIO EUCARÍSTICO.

Como ya hemos dicho con anterioridad, el apelativo de novatores que se les impuso a los partidarios de la filosofía y la ciencia modernas en España respondía fundamentalmente a la posibilidad de constituir planteamientos heréticos respecto de las tradiciones religiosas que regían en la España del momento; ésa era la principal objeción al pensamiento moderno, siempre bajo un excesivo recelo ante la pureza de la religión católica y la salvaguarda de las prácticas piadosas. La presencia de la filosofía atomista, con su identificación entre sustancia y accidente, representaba para los partidarios de la tradición religiosa española una clara intromisión en el dogma católico de la transubstanciación eucarística, que iba a ser el principal punto de conflicto entre modernos y tradicionales y en torno al cual se iban a entablar

muchas de las disputas que iban a tener lugar a principios del siglo XVIII en España¹.

En el fondo de la problemática estaba la necesidad de conjugar la postura filosófica moderna con la fidelidad a los dogmas religiosos, la necesidad de esclarecer el campo de actuación de la filosofía respecto de la teología. En este sentido, Sánchez Blanco ha apuntado acertadamente hacia la conciliación entre ambas: "La teoría atomista de la materia presentó problemas a los teólogos españoles, especialmente en lo referente a la transustanciación eucarística. En este contexto habla Juan de Nájera de la necesidad de una ciencia 'físico-teológica' que sirva para conciliar la visión atomista con la terminología del dogma. En España, la imperiosidad de unir ambas concepciones afecta de una manera más o menos explícita a todos los pensadores de la primera mitad del siglo XVIII. En este planteamiento, la Física gana cada vez más terreno a la Teología"².

Pero quien, a nuestro entender, mejor y más claramente logra exponer el centro del problema es el profesor Abellán. Al examinar la influencia que el cartesianismo tuvo en nuestro país, hace las siguientes apreciaciones: "El problema era una consecuencia de la

¹ Con el objetivo de ir aclarando posiciones, traemos a colación unas palabras de M^a Carmen Rovira, en su obra *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. El Colegio de México, 1958, pág. 151, en las que muestra el carácter filosófico, y no teológico, que tenía el problema de la transubstanciación en la Eucaristía, a raíz del estudio que lleva a cabo de la obra de Verney; dice así: "Verney concluye indicando que el problema de si se debían aceptar o no los accidentes tal y como los definían los escolásticos no era de fe; la cuestión era puramente filosófica y nada tenía que ver con el dogma".

identificación de la sustancia con los accidentes en la doctrina atomista, que defendían los 'novatores', dado que desde ese ángulo parecía difícil seguir afirmando el dogma de la transubstanciación eucarística, según el cual, aun después de cambiar la sustancia (el Pan y Vino en Cuerpo y Sangre de Cristo), permanecen los accidentes (las especies de pan y vino, es decir, color, olor, sabor, etc.). Los nuevos filósofos, al no distinguir entre sustancia y accidentes, implican que al desaparecer la primera tienen que desaparecer también los segundos; como de hecho sabemos que los accidentes se mantienen, se está poniendo en duda la existencia misma del Sacramento de la Eucaristía. El problema empezó a preocupar en Francia, entre Descartes y los filósofos que le siguieron, de quienes los españoles seguirán las huellas"³.

Este es el corazón de la controversia suscitada en España entre la filosofía atomista y la tradición religiosa. Sin embargo, no nos parece ajustada a la realidad, o al menos intentaremos probarlo, la opinión de Francisco Puy referida a las pretensiones de la nueva filosofía; dice lo siguiente: "Como pusimos de manifiesto (vid. supra, cap. II), la introducción de las corrientes filosóficas y científicas de la modernidad en España, revistió un cierto matiz encaminado a la destrucción y abandono de la ciencia de la ciudad de Dios, de la Teología. Pero, existe otra cara del problema, de mucha más trascendencia y significación en España. Es la actitud que puso en su justo medio y en la apreciación precisa la estimación de los problemas que

² SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. Editorial Taurus, Madrid, 1999, págs. 209-210.

³ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Vol. III. Espasa-Calpe, Madrid, 1986, pág. 344.

planteaba la heterodoxia de aquella ciencia y aquella filosofía europeas"⁴. Disentimos de estas palabras, en primer lugar, porque creemos que el pensamiento moderno introducido por los novatores no caminaba, bajo ningún concepto, ni hacia la aniquilación ni hacia la destrucción de la teología; como ya hemos insinuado en varias ocasiones, lo que se pretendía era ubicar con justicia tanto el papel de la filosofía como de la misma teología, salvaguardando en todo momento la pureza de la fe -intentaremos dejarlo muy claro en el presente capítulo respecto de la doctrina de Nájera- y renovando, en lo que fuera posible, las tradiciones pasadas. Además, hablar tan ligeramente de heterodoxia moderna supone una distorsión de la realidad filosófica del movimiento moderno, al menos en España, pues repetimos por enésima vez que cuando se trataba de decidir entre lo moderno y la pureza de la fe, todos los autores modernos se inclinaban decididamente hacia lo segundo; sólo en materias puramente filosóficas su posición era plenamente moderna.

Entramos, pues, a desmenuzar la controvertida cuestión de las especies eucarísticas⁵ -quididad, remanencia, accidentes, etc.- y a examinar las distintas conclusiones de los autores modernos, lo cual será la base para estudiar la postura de nuestro autor, Juan de Nájera, al respecto.

⁴ PUY, Francisco: *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700-1760)*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, pág. 153.

⁵ Una visión de este tema desde la ciencia contemporánea se encuentra en DÚE, Antonio: "Las especies eucarísticas y las teorías físicas modernas", en *Pensamiento*, nº 51, julio-septiembre 1957, págs. 347-352.

V.I.1. **El centro del debate; la cuestión de las especies eucarísticas.**

Según la explicación que venimos dando, la identificación de los accidentes y de la sustancia que los modernos proponían chocaba frontalmente con la consideración tradicional de la distinción real entitativa entre ambos; en el caso concreto de la Eucaristía, según la tradición permanecían los accidentes sin quedar la sustancia, pero según los modernos esa permanencia era posible gracias a la intervención divina. Por lo cual, para los modernos y su doctrina atomista, o la sustancia quedaba con los accidentes, pues ambos se identificaban, o los accidentes desaparecían con la sustancia. La intervención divina, como veremos próximamente, hacía posible el milagro.

María del Carmen Rovira expone con claridad las dos posturas a las que nos referimos, partiendo para ello de la consideración de los parámetros filosóficos de la filosofía moderna: "Los filósofos modernos habían identificado la sustancia y los accidentes, esto es, oponiéndose a la tradición indicaban que el accidente no tenía en sí ser verdadero independiente de la sustancia en la que se presentaba. La tesis estaba en íntima relación con el dogma católico de la transustanciación en la Eucaristía. Si los accidentes, como pensaban los modernos, no eran realidades distintas de la sustancia, sino simplemente transformaciones de ella, ¿cómo se explicaba el milagro de la Eucaristía por el sistema moderno?, más precisamente, ¿cómo permanecían en la Eucaristía las apariencias de pan y vino sin existir en

ellas el pan y el vino, sino, por el contrario, real y verdaderamente el Cuerpo y la Sangre de Cristo?"⁶.

En los mismos términos se ha expresado Quiroz Martínez, reclamando la necesidad de conciliar la postura del atomismo moderno con los dogmas religiosos: "La tesis moderna de la identificación de los accidentes con la substancia trae consigo graves dificultades en relación con el dogma católico de la transubstanciación y de la permanencia milagrosa de los accidentes con la substancia en el sacramento de la Eucaristía. Si no se distinguen los accidentes de la substancia hay el peligro de incurrir en la herejía de afirmar que permaneciendo accidentes permanece también la substancia. Los modernos tienen, pues, que formular dentro de sus principios una explicación del misterio que salve la integridad del dogma"⁷.

Como puede apreciarse, el problema venía derivado de la distinta interpretación que tanto la tradición escolástica como la nueva filosofía moderna tenían de los conceptos aristotélicos de materia y forma; para los primeros, la forma era algo realmente distinto de la materia, como un ente en sí; en cambio, para los segundos se trataba de una mera modificación o expresión de la misma. Volvamos a las palabras de Rovira: "La querella se suscitó al definir lo que fuese la forma del compuesto. Según los escolásticos, la forma era una entidad que 'en sí' tenía ser verdadero y sustancial realmente distinto de la materia. Los modernos, por el

⁶ ROVIRA, M^a del Carmen: *Eclécticos portugueses...*, op. cit., pág. 148.

⁷ QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la Filosofía Moderna en España. El eclecticismo español*

contrario, pensaban que la forma (excepto la del compuesto humano) no era cosa que tuviera 'en sí' ser ni sustancia, ni era una entidad distinta de la materia, sino que la forma era solamente 'el modo' con que la materia estaba o aparecía ordenada en todo compuesto. Así la Escuela defendía que la forma, ya sustancial, ya accidental, era una entidad distinta de la materia, oponiéndose a ello los modernos, para los que la forma no era una entidad distinta del compuesto, sino solamente una modificación de él"⁸.

En consecuencia, se entabló una disputa acerca de qué se entendía por accidente y qué por especie, si ambos podían equipararse o identificarse, y cuál era la significación de cada uno en el campo de discusión del misterio de la Eucaristía.

Por lo general, al hablar de 'especie' se hacía referencia a la semejanza, a la apariencia o imagen, sin que por ello hubiera de entenderse un accidente intrínseco; es una representación: "Las especies no eran otra cosa sino los modos formales o representativos de los cartesianos gracias a los cuales podían distinguirse unas sustancias de otras"⁹. Y continúa planteando cuál fue, por lo general, la salida que adoptaron los modernos españoles en relación con el sacramento eucarístico, salvando los problemas que desde el ámbito tradicional se les imputaban: "Las especies en el Sacramento no se conservaban realmente, sino virtualmente. Estas especies, que hacen sensible el

de los siglos XVII y XVIII. El Colegio de México, México, 1949, pág. 297.

⁸ ROVIRA, M^a del Carmen: *Eclécticos portugueses...*, op. cit., pág. 148.

⁹ ROVIRA, M^a del Carmen: *Ibidem*, pág. 153.

Sacramento, consisten en la acción de Dios, que sigue milagrosamente produciendo los mismos efectos naturales que si en el Sacramento permaneciera la sustancia de pan"¹⁰.

Las distintas cualidades de las sustancias, según los modernos, tampoco quedan, puesto que son modificaciones accidentales de las mismas. Sólo, pues, quedarán las llamadas por los modernos 'especies', que no son impresiones subjetivas, sino objetivas. Quiroz Martínez, al referirse a la teoría de Tosca, dice lo siguiente: "Las cualidades, en tanto que modos de la sustancia, desaparecen, pues, con ésta. No estando la sustancia de pan, no están tampoco sus sales ni sus efluvios de corpúsculos; tampoco está su superficie, ni su gravedad, ni su impenetrabilidad, que también son modos de la sustancia. Sólo permanecen las que Tosca llama 'especies'. Estas no son, como hemos podido ver, las meras impresiones subjetivas. Tienen una trascendencia objetiva"; y concluye aseverando: "Dios utiliza los corpúsculos de la luz y del aire, imprimiéndoles las debidas modificaciones, para impresionar los sentidos"¹¹. Se intenta, por tanto, explicar y adoptar un sentido de las especies no en el ámbito metafísico, sino en el físico, distinguiendo entre especies objetivas e impresas¹².

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ QUIROZ MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la Filosofía...*, op. cit., pág. 299.

¹² Las sensibles serían los corpúsculos entre el objeto y las potencias sensitivas; son especies objetivas en tanto que movidas por el objeto, y son impresas en tanto que impresionan el sentido. Cfr. Quiroz Martínez, Olga Victoria: *Ibidem*.

Generalmente, por parte de los modernos se niega cualquier realidad objetiva y real a las especies eucarísticas, constituyéndose por naturaleza en algo subjetivo e intencional. Encontramos aquí, pues, de una forma rotunda, cuál sea la diferencia entre la fe o la teología y la filosofía: el dogma de la eucaristía sólo afirma que quedan las especies sensibles del pan y del vino, pero lo que en ningún momento se afirma es cuál sea su naturaleza y su realidad.

No vamos a adelantarnos al estudio de la figura de Juan de Nájera en relación con el problema de las especies. Sólo, para concluir con esta introducción, vamos a destacar una conclusión que realiza Ramón Ceñal en su extraordinario estudio sobre la figura de Maignan; en él dice lo siguiente: "Reducida así la realidad de la especie sensible a la pura acción objetiva de la respectiva facultad cognoscitiva, no le será a nuestro autor difícil afirmar que tal acción, si no puede darse naturalmente sin la presencia de la realidad física correspondiente, sí puede producirse por virtud divina y sobrenaturalmente. Y esto es lo que ocurre en la Eucaristía por disposición y virtud divinas"¹³.

Con esta afirmación de Ceñal nos encontramos, básicamente, en el centro de las soluciones aportadas por los autores modernos, sin que ello quiera decir que todos coincidan en la consideración y la explicación que de las especies eucarísticas den. Vamos, a continuación, a ver brevemente cuáles fueron esas salidas de los modernos en relación con el problema que

¹³ CEÑAL, Ramón: "La filosofía de Emmanuel Maignan", en *Revista de Filosofía*. Año XIII, Madrid, 1954, nº 48, pág. 59.

nos ocupa, para pasar seguidamente a la teoría najeriana sobre el misterio eucarístico.

V.I.2. **Ideas aportadas por los pensadores modernos.**

La doctrina católica de la transubstanciación eucarística decía claramente que en la Eucaristía había especies de cosas sensibles, esto es, estaban las especies del pan y del vino sin estar contenidas en ellas las sustancias ni del pan ni del vino. Así, esas especies no eran, en ningún caso, ilusiones subjetivas de nuestros sentidos.

El mismo concepto de 'transubstanciación' se refiere a la transformación de una sustancia en otra, particularmente a la conversión del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo en la Eucaristía. Por tanto, basándose en la distinción real entitativa entre la sustancia y los accidentes que la acompañan y conforman, distinción clave que expresa las controversias entre modernos y tradicionales, el dogma eucarístico establece la permanencia y subsistencia de los accidentes sin el sujeto.

Rovira expresa así el sentir de la Iglesia: "Según la escolástica, en el misterio de la Eucaristía hay un milagro que consiste en la conversión de la sustancia del pan en la sustancia del Cuerpo de Cristo, y hay una acción divina por la cual 'los accidentes

permanecen sin sujeto', es decir, sin la sustancia de pan"¹⁴.

Desde el atomismo moderno se había promovido la indistinción real y entitativa entre la sustancia y los accidentes, siendo diferentes los accidentes sólo modalmente como meras modificaciones de la primera. Si según la Iglesia los accidentes quedan sin la sustancia, por ser distintas entidades, entonces en la teoría moderna difícilmente se podía compaginar su identificación entre ambas con la separación entitativa propia del dogma religioso. Pasemos, pues, a ver cómo los autores modernos intentaron conciliar su filosofía corpuscular o su atomismo con las afirmaciones de la Iglesia.

V.I.2.1. Descartes

La filosofía cartesiana, al igual que le ocurrió al resto de filosofías atomistas, hubieron de enfrentarse al problema ya reseñado para impedir ser tachados de herejes. En el caso concreto de Descartes, su concepción de los seres como pura extensión le obligó a negar cualquier tipo de accidente que fuera real entitativamente distinto de la sustancia corpórea; con ello, ponía en grave peligro el dogma de la transubstanciación eucarística, pues ningún accidente entitativo y real podía quedar tal cual después de

¹⁴ ROVIRA, M^a del Carmen: *Eclécticos portugueses...*, op. cit., pág. 154.

realizada la consagración. Así lo refiere Abellán al tratar el tema del supuesto cartesianismo español dieciochesco: "La teoría de Descartes al respecto era muy insatisfactoria, ya que al reducir la esencia de los cuerpos a pura extensión, se ve forzado a negar toda clase de accidentes absolutos separables de la sustancia corpórea. El problema es, desde esa óptica, explicar la realidad de las especies eucarísticas"¹⁵.

El problema le aparecía a Descartes cuando sensiblemente se comprobaba que, tras realizar la consagración, los accidentes del pan y del vino -color, sabor, etc.- permanecían a pesar de la expresada conversión; si él no los consideraba como accidentes absolutos susceptibles por ello de poder darse fuera de la sustancia, entonces se encontraba con el problema de dar cuenta de la existencia en el Sacramento de dos sustancias distintas: por un lado, la del pan y del vino, y por otro, la del Cuerpo y Sangre de Cristo. Así refiere Ceñal cuál era la concepción cartesiana de las especies: "Reducía la realidad de las especies a la superficie extrema y media entre la sustancia del pan y del vino antes de la consagración y el aire circundante"¹⁶.

Y Quiroz Martínez también resume cómo pueden compatibilizarse, según la doctrina de Renato Descartes, la presencia de ambas sustancias en el Sacramento: "Así como en el orden natural, si Cristo se nutriera de pan y vino, estas sustancias, después de

¹⁵ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, pág. 346.

¹⁶ CEÑAL, Ramón: "La filosofía de Emmanuel Maignan", en *Revista de Filosofía...*, op. cit., pág. 56.

varias alteraciones, se convertirían en cuerpo y sangre del Señor y serían informados por su alma, así en un instante, por milagro, y fuera del orden natural, tiene lugar aquella repentina información, tenga la extensión que tenga, porque el cuerpo humano no se constituye por tener esta o la otra extensión, sino por estar informado con el alma racional"¹⁷.

Por tanto, con las teorías reseñadas anteriormente, a Descartes no le quedaban más que dos salidas: o bien aceptaba la existencia de dos sustancias distintas en el mismo lugar y al mismo tiempo, o por el contrario negar a las especies realidad física alguna. Así lo plantea Ceñal: "Para Descartes sólo quedaban dos salidas: o afirmar la permanencia de la sustancia del pan y del vino, tratando de hacer compatible esta permanencia con el misterio de la transubstanciación; o bien negar a aquellas apariencias sensibles todo valor de realidad física, reduciéndolas a pura fenomenalidad"¹⁸.

Como ya hemos dicho, Descartes se decantó por la primera opción, dificultando en gran medida la conformidad de su corpuscularismo con el dogma cristiano de la Eucaristía. Contrariamente a lo que pudiera parecer en un principio, los novatores españoles no se adhirieron a la doctrina cartesiana, sino que echaron mano de otros atomistas modernos franceses, particularmente de Maignan

¹⁷ QUIROZ MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía...*, op. cit., pág. 301. Citado igualmente por José Luis ABELLÁN, en *Historia Crítica...*, vol.III, op. cit., pág. 347.

¹⁸ CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)*. Separata de la Revista 'Filosofía y Letras' de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1945, pág. 43.

y Gassendi, los cuales habían dirigido sus miradas hacia la segunda de las opciones que antes hemos descrito.

Seguidamente, vamos a examinar las soluciones de estos dos autores franceses, de los cuales bebieron los novatores españoles.

V.I.2.2. Gassendi.

Situada su concepción de las especies eucarísticas a caballo entre Descartes y Maignan, sus ideas al respecto resultaron más aceptables que las cartesianas. Para Gassendi, las especies eucarísticas quedaban restringidas a meras apariencias del pan y del vino.

Las especies gassendistas tenían una esencia más allá de la realidad puramente subjetiva e intencional, pues además el mismo Cuerpo de Cristo les dotaba de una realidad objetiva.

Abellán ha explicado así la teoría del autor francés: "Gassendi sostenía que las especies eucarísticas son los accidentes del mismo Cuerpo y Sangre de Cristo, modificados de tal modo que producen la apariencia sensible del pan y del vino"¹⁹.

Como observaremos a continuación, estas tesis de Gassendi fueron rechazadas por Maignan, reformuladas y readaptadas para dar otra explicación distinta de la naturaleza de las especies eucarísticas. A pesar de ello, ya se advierte claramente, como dejamos

¹⁹ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit. vol. III, pág. 350.

dicho con anterioridad, la divergencia entre la tesis de Descartes y las tesis de los atomistas franceses Gassendi y Maignan. La postura de estos últimos era, en cualquier caso, mucho más cercana, o mejor, más susceptible de ser adaptada a las teorías eclesiásticas del misterio de la Eucaristía, con lo que ello significaba en el ambiente de la época: escapar a la acusación de herejía.

V.I.2.3. Maignan.

La teoría maignanista de las especies eucarísticas se sintetiza en la siguiente afirmación: la naturaleza de tales especies es puramente subjetiva e intencional. Y es que Maignan tenía muy claro que una cosa era que quedaran las especies sensibles del sacramento, y otra muy distinta cuál fuera su naturaleza o entidad. Abellán ha aclarado esta postura respecto de las especies en la Eucaristía: "El carácter intencional de las especies eucarísticas es mantenido por acto creativo, que no difiere de la acción conservativa, si bien ahora dirigida a la objetividad formal del accidente, dado que la realidad de la especie sensible queda reducida a la pura acción objetiva de la respectiva facultad cognoscitiva"²⁰.

Es decir, que tal acción objetiva viene determinada por la actuación de la divinidad sobrenatural, requiriendo para tal acción que representa

²⁰ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, pág. 350.

las especies la intervención divina, "así la acción objetiva que antes de la consagración dependía naturalmente de la sustancia del pan, es conservada numéricamente idéntica después de la consagración, por la sola acción divina"²¹.

Tenemos, pues, que Maignan asigna un valor puramente intencional y fenoménico a las especies sacramentales. Esto es, esas especies no son accidentes absolutos, que puedan separarse de la sustancia, sino que son puras apariencias subjetivas producidas en los sentidos humanos por la acción milagrosa de la divinidad (en este punto es clara la diferencia con la afirmación religiosa de la realidad objetiva de las especies eucarísticas), rompiendo con la categorización entitativa de la sustancia y los accidentes aristotélicos.

La no distinción real y entitativa de la sustancia y de su cantidad, o accidente, parece pues difícil de conciliar con la manera como está o se presenta el Cuerpo de Cristo en la Eucaristía; esto es, con la negación de todo accidente absoluto -y por ello separable de la sustancia en cuanto tal-, parece difícil poder explicar la realidad de las especies desde el punto de vista físico. Como ya hemos insinuado, la acción por la que el Cuerpo de Cristo es puesto bajo las especies del pan y del vino es una acción creativa. Bajo esto subyace la crítica que Maignan hace a la teoría cartesiana, pues esa superficie que afirmaba Descartes no podía tener las propiedades, desde el punto de vista sensible, del pan y del vino, y así no se puede dar constancia de su presencia en la Eucaristía.

²¹ ABELLÁN, José Luis: *Ibidem*, pág. 351.

De esta manera resume Ceñal la teoría maignanista de las especies eucarísticas, al mismo tiempo que da los lugares de la obra de Maignan donde poder comprobar sus tesis: "Maignan, en consecuencia de la indistinción real por él propugnada de la sustancia corpórea y la cantidad y todas sus otras formas accidentales, niega la presencia en la Eucaristía de los accidentes de pan y vino como entidades físicas realmente separadas de sus sujetos naturales. Ya en la primera edición de su *Cursus Philosophicus* sostiene que los accidentes eucarísticos son puras apariencias sensibles, no realidades físicas accidentales al modo aristotélico. En el primer tomo de la *Philosophia Sacra* expone de nuevo la cuestión ampliamente; rechaza las explicaciones que de las especies eucarísticas proponen Descartes, en su respuesta a las cuartas *Objeciones*, del jesuíta Esteban Noël, en su *Physica Vetus et Nova* (París, 1648), y de Gassendi, en sus *Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos*, y declarando más explícitamente su propia solución afirma que las especies eucarísticas son puros accidentes sensibles, 'non ut quod, sed ut quo', esto es, en cuanto que son especies objetivas inmediatamente producidas por Dios, 'ad occultandum mysterium', en los sentidos del que percibe el Sacramento"²².

Por tanto, podemos concluir estas indicaciones sobre la teoría maignanista de las especies eucarísticas diciendo que, una vez realizada la consagración, y con ello la transformación del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, es precisamente Dios, por un acto milagroso, el que suple los efectos

²² CEÑAL, Ramón: "Emmanuel Maignan: su vida, su obra, y su influencia", en *Revista de Estudios Políticos*. Vol. 46, año XII, Madrid, 1952, nº 66, pág. 128.

sensibles de tales sustancias materiales como eran el pan y el vino.

Esta será precisamente la doctrina sobre el respecto que los novatores asumirán para dar una explicación lo más cercana posible a la tradición católica de la naturaleza de las especies eucarísticas. Seguidamente daremos unos apuntes de la postura de los modernos españoles y con ello estaremos en disposición de adentrarnos en la teoría de Nájera, la cual será un fiel reflejo de quien fuera su maestro e inspirador filosófico, Emmanuel Maignan.

V.I.2.4. Los novatores.

Ya hemos dicho antes que fue la negación de la concepción hilemórfica aristotélica de los cuerpos lo que desencadenó el enfrentamiento más enconado entre los partidarios de la tradición y los filósofos modernos españoles. La unidad esencial de los entes propugnada por los novatores planteaba serias dudas respecto de su ortodoxia en relación con el misterio de la Eucaristía. Así lo ha dicho Abellán: "La doctrina de los novatores coincidía en todos sus representantes con el rechazo del hilemorfismo, nervio de la teoría aristotélica. Frente a la dualidad de materia y forma, sostienen la unidad esencial de todos los cuerpos, de donde deducen la inexistencia de accidentes absolutos distintos y separables de la sustancia, explicando las cualidades secundarias (olor, color, sabor, etc.) por reacciones

subjetivas de nuestro sentido. Naturalmente, esta doctrina afectaba de modo directo a la explicación tradicional del dogma eucarístico de la 'transubstanciación'"²³. Así, fue la teoría de los accidentes la que hubo de ser más profundamente investigada con vistas a la pretendida conciliación del atomismo moderno con la ortodoxia católica.

En los anteriores apartados ya hemos apuntado que la teoría de los accidentes modernos, al negarles entidad distinta de la materia y al atribuirles sólo categoría de modos o expresiones suyas, parecía contradecir el dogma eucarístico, pues, según estas ideas, los accidentes del pan y del vino no podían quedar en la Eucaristía separados de la sustancia de pan y vino, y por tanto, o bien permanecía la sustancia del pan y vino, o bien esos accidentes desaparecían con su respectiva materia.

La solución que adoptaron los novatores fue recurrir a la intervención divina para justificar la permanencia de los accidentes o afecciones del pan y del vino sin quedar ahí su sustancia. Rovira, al examinar la obra del portugués Teodoro de Almeida, así lo dice: "Almeida, al tratar el problema, lo resuelve de acuerdo con la filosofía moderna recurriendo en última instancia a la acción divina, gracias a la cual permanecían en el Sacramento los mismos efectos que producía antes la sustancia de pan"²⁴.

En íntima relación con esas intervenciones de Dios, los modernos basaron sus argumentos en la

²³ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, pág. 346.

²⁴ ROVIRA, M^a del Carmen: *Eclécticos portugueses...*, op. cit., pág. 151.

distinción entre cualidades en acto primero y en acto segundo²⁵, según las cuales lo que eran los accidentes como cualidades primarias quedaba reducido a modos de los cuerpos, que eran suplidos por las acciones divinas, mientras que como cualidades secundarias sí eran sustancias. Con ello, después de la consagración no quedan esos actos primeros real y físicamente, sino que las acciones divinas suplen las funciones del pan y del vino. Esto es, se explica el misterio "por una sucesión de milagros debidos a la acción divina, gracias a la cual permanece la apariencia de pan existiendo realmente el Cuerpo de Cristo"²⁶. A esas acciones divinas los modernos las denominaron 'objetivas'.

Básicamente tenemos diseñado el esquema bajo el que los novatores españoles del siglo XVIII intentaron la armonización de sus teorías atomistas con el dogma católico de la transubstanciación eucarística: "En la sentencia de los modernos, no permanecían ni sujeto de pan, ni accidentes realmente en el Sacramento. En el misterio de la Eucaristía, además del primer milagro, consistente en la transustanciación, existía la 'acción Divina que producía los mismos efectos que antes producían los accidentes'"²⁷.

Con ello entramos a desentrañar e investigar cuál fue la posición que adoptó el que es

²⁵ QUIROZ MARTÍNEZ, en *La introducción...*, op. cit., pág. 298, así lo confirma: "La distinción entre las cualidades primarias y secundarias sirve a los modernos para obviar la grave objeción de que de la identificación de los accidentes con la sustancia se sigue la permanencia de esta última con los primeros después de la consagración, lo que significa incurrir en la herejía de los empanadores".

²⁶ ROVIRA, M^a del Carmen: *Ibidem*, pág. 152.

²⁷ *Ibidem*, pág. 154.

nuestro autor, Juan de Nájera, respecto de la polémica sobre las especies eucarísticas.

V.III. NÁJERA Y EL EXAMEN DEL DOGMA EUCARÍSTICO A LA LUZ DEL ATOMISMO.

La polémica suscitada por las tesis atomistas en relación con el dogma eucarístico provocó una serie de escritos reivindicativos de la posibilidad factible de hacer compatibles ambos puntos. Como no podía ser de otro forma, y tratándose del principal impulsor y partidario de la filosofía atomista de Maignan, Juan de Nájera redactó un extenso texto, titulado *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in Eucharistia, juxta novo-antiquam Maignani doctrinam. Dissertatio physico-theologica, in tres partes divisa*²⁸.

En esta obra Nájera va tratando detenida y minuciosamente todos los puntos, tanto filosóficos como teológicos, que se ven de una manera u otra afectados en la consideración y explicación del misterio de la transustanciación eucarística. Desde el conocimiento de las tesis propuestas por el atomismo moderno, aborda temas como la naturaleza de los accidentes, la relación entre éstos y las especies eucarísticas, la remanencia de los accidentes, etc., etc.

Por ello, el *Maignanus redivivus* se va a convertir en la guía por la que intentaremos clarificar la postura de uno de los principales impulsores de la filosofía moderna. Ni que decir tiene que, como ya se ha afirmado en numerosas ocasiones, Nájera en ningún momento cuestiona las verdades de fe ni los planteamientos dogmáticos de la tradición religiosa española, sino que su filosofía se mueve en la linde de las cuestiones

²⁸ Publicada en Toulouse, 1720.

filosóficas y sus repercusiones, en este caso, sobre el tema de la Eucaristía.

V.II.1. **Bases filosóficas del atomismo moderno sobre los accidentes y las especies.**

La primera parte del *Maignanus redivivus* está constituida por seis prolegómenos, en los cuales Nájera fundamenta con tesis filosóficas y teológicas su doctrina sobre el Sacramento de la Eucaristía. Así lo declara y pone como inspiradores de su doctrina a Maignan y a Saguens:

"Moris est apud Architectos, antequam ad executionem alicuius fabricae accedant, prius de fundamentis cogitare... Morem hunc duxi imitandum; quapropter positus hic breviter fundamentis totius Disputationis et aliquantulum adumbratis lineis, quasi in compendio totum opus existet... quia principia ista seu fundamenta sunt satis exposita et declarata a nostro Maignano et ab ipsius fidissimo Affeccla Patre Saguens"²⁹.

²⁹ NÁJERA, Juan de: *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in Eucharistia, juxta novo-antiquam Maignani doctrinam. Dissertatio Physico-Theologica, in tres partes divisa*. Toulouse, 1720, pág. 1: "Es costumbre según los Arquitectos, antes de proceder a la ejecución de su empresa, primero pensar sobre los fundamentos... Esta costumbre me propongo imitar, para que puestos brevemente los fundamentos de todas las Disputaciones y esbozadas un poco sus líneas, todo el trabajo se muestre casi en compendio... porque estos principios o fundamentos están bien expuestos tanto por nuestro Maignan como por su fidelísimo Padre Saguens". En adelante se citará por *Maignanus redivivus* más la página. Las traducciones de este texto latino son mías.

Nájera comienza afirmando que hasta el momento ningún filósofo ha osado negar los accidentes, ya que no se trata de eso, sino que se los ha tendido a explicar de otro modo para dar razón de su naturaleza en el ámbito físico. Si las definiciones de accidente por parte de Porfirio o por parte de Aristóteles, en tanto que son algo entitativo separable de la substancia, son lícitas, de la misma manera será lícito pensarlos y explicarlos de otro modo, tal y como quieren los modernos. Para fundamentar la doctrina moderna y poner a los antiguos a su favor, Nájera presenta el siguiente silogismo:

"Apud Antiquos omnia accidentia ponebantur in modis; sed omnes modi apud Antiquos erant pure formales et expressivi; ergo omnia accidentia apud Antiquos ponebantur in modis formalibus et expressivis, quae est ipsissima sententia nostra"³⁰.

En apoyo de esta tesis, trae a colación las autoridades de Caramuel, Ptolomeo y Suárez, a partir del cual -según Ptolomeo- comenzaron a llevarse los accidentes entitativos, los cuales si se introdujeron en la Escuela fue porque se pensaba que sin ellos no podría explicarse el Sacramento de la Eucaristía, pero esto no es así: "Ergo si cum quidditate accidentium pure expressiva explicatur recte mysterium, nulla ratio derelinquendi Antiquitatem"³¹.

³⁰ "Según los antiguos, todos los accidente eran puestos en modos; pero todos los modos según los antiguos eran puramente formales y expresivos; luego todos los accidentes según los antiguos eran puestos en modos formales y expresivos, que es nuestra mismísima sentencia". *Maignanus redivivus*, pág. 2.

³¹ "Luego si con la quiddidad puramente expresiva de los accidentes se explica rectamente el misterio, no hay razón alguna para abandonar la costumbre antigua". *Ibidem*, pág. 3.

Por tanto, los accidentes absolutos o aristotélicos deben ser extirpados en la filosofía moderna³², pasando a explicar el Misterio Eucarístico por las solas especies rigurosas. Los aristotélicos, dice, prueban sus accidentes absolutos por tres cosas: por el misterio, por la razón y por la autoridad; sin accidentes absolutos el misterio no pueden explicarse, aunque Nájera dedica toda su obra a probar lo contrario; a lo que hay que añadir que sus autoridades y sus razones son poco eficaces: de los primeros aristotélicos, los griegos, unos fueron paganos -como Afrodisio, Simplicio, Temisto-, y otros cristianos -Sisinio, Teodoro Gaza, Miguel Efesio- y no pueden citarse como partidarios de los accidentes absolutos, ya que cuando hablan de ellos no se refieren a los absolutos rigurosos, sino a los denominables. En cuanto a los árabes -Averroes, Avicena, Avempace, Algazel, etc.-, cuando tratan de los accidentes absolutos lo hacen más como hipótesis que como tesis:

"Ex dictis aperte colligitur quod Scholastici omnes, qui floruerunt a tempore Caroli Magni... isti Aristotelica accidentia absoluta docent, et per talem hypothesim explicant quidditatem accidentium manentium in Eucharistia"³³.

³² Pone como paradigma en la lucha contra esos accidentes absolutos al Padre Saguens, citando numerosos lugares donde él los rechaza: *Cursus Philosophici, Systemate Eucharistico, Atomismo demonstrato, Accidentia profligata*. Además trae a colación a Maignan, en su *Cursus Philosophicus*, y al Avendaño de los *Diálogos filosóficos*.

³³ "De lo dicho claramente se colige que todos los Escolásticos, que florecieron desde tiempos de Carlo Magno,... enseñan estos accidentes Aristotélicos absolutos, y por tal hipótesis explican la quiddidad de los accidentes que quedan en la Eucaristía". *Maignanus redivivus*, pág. 5.

Es muy claro, pues, que en la doctrina najeriana existen los accidentes, aunque difiere respecto de la quiddidad de los mismos. Según la sentencia común, admitida la especie, ésta es, en el ámbito formal, la imagen o representación del objeto, y en el ámbito material, la especie tiene alguna entidad. Nájera trae la autoridad de su maestro Maignan para comparar opiniones:

"Aristotelici communius tenent species consistere in qualitatibus productis ab objecto; Maignanus e contra, cum sit studiosus parcitatis scholasticae, censet superfluere qualitatem ad materiale speciei et quam optime salvari per motiones activas transeuntes"³⁴.

Nájera pasa a examinar detenidamente cómo puede considerarse la especie, según una triple distinción: bien según que sea un ejercicio intrínseco del agente e identificado con él; bien que sea un ejercicio extrínseco del mismo; o bien que sea pasión. La materia, así, exige y pide estos movimientos. Al poner los aristotélicos sus cualidades, se ven necesariamente obligados a multiplicarlas, y Nájera no tarda en criticarlos: "Quia accidens non potest migrare de subjecto in subiectum, fingunt quod talis qualitas producit aliam, et illa aliam... nam ponunt multiplices species realiter distinctas"³⁵.

³⁴ "Los aristotélicos más comunes dicen que la especie consiste en cualidades producidas por el objeto; Maignan, por contra, siendo un estudioso de la sobreidad escolástica, estima que la cualidad desborda a la especie material y que mejor puede salvarse por los movimientos activos transeuntes". *Ibidem*, pág. 6.

³⁵ "Porque el accidente no puede ir de un sujeto a otro, fingen que tal cualidad produce otra, y ésta otra... pues ponen múltiples especies realmente distintas". *Ibidem*, pág. 7.

Para Nájera, al margen de multiplicar ociosamente las entidades, si se observa y se estudia bien esta doctrina, parece ser la misma que la suya, pues las cualidades producidas por el objeto piden tanto movimientos pasivos -de vehículos y órganos- como activos -de los objetos. Así, establece unas primeras conclusiones: su doctrina, y la de los modernos por extensión, en tanto que contenida dentro de la de los contrarios, no puede ser impugnada válidamente por ellos sin que ellos mismos se contraríen; además, él se dirige a la mente de Aristóteles que se base más en las afecciones sensibles que en la multiplicación de entidades; finalmente, de la tesis de poner las especies en movimientos, hay muchos aristotélicos que no se alejan, como por ejemplo el Doctor Resoluto o el Eminentísimo Ptolomeo, "qui est tamen opinionum nostrarum rectus aestimator"³⁶.

Nájera fundamenta esta opinión contraria a los accidentes como entidades distintas de la materia con la autoridad de Saguens:

"Quod autem Aristotelici superaddant pondus difficultatum doctrinis nostris, et antiquis, per inventum absolutorum accidentium seu modalium positorum in entitatulis et specialiter in materia ista quam versamus, clarissime demonstratur a nostro Saguens"³⁷.

Concretamente, Saguens prueba que no es posible, según la concepción aristotélicos, una multitud de especies

³⁶ "Que es, sin embargo, un recto estimador de nuestras doctrinas". *Ibidem*, pág. 7.

³⁷ "Que los aristotélicos traen una gran cantidad de dificultades a nuestras doctrinas y a las antiguas, por el invento de los accidentes absolutos o de los modos puestos en entidades, especialmente en la materia de que

sensibles, que no es posible su producción, su emisión, su propagación ni su recepción, recurriendo, para explicar las especies sensibles, a los movimientos activos y pasivos³⁸.

Además hay que decir que, según Nájera, tampoco entre los aristotélicos es segura la quiddidad de los accidentes sensibles, cuales son el olor, el sabor, el color, etc. Por lo cual, cabe la posibilidad de que esos accidentes no sean los absolutos rigurosos, sino los atomísticos de los modernos, ya que:

"Qua ergo regula, vel qua via certificantur de ipsorum quidditate, vel de ipsorum remanentia determinata quoad numerum?"³⁹.

En consecuencia, si no se sabe el número, si no se conoce si es entitativo que quede o modal que no quede, si es entitativo denominativo o absoluto riguroso, entonces los peripatéticos dudan tanto de la quiddidad de los accidentes como de su número.

Transpasando estas consideraciones al tema eucarístico, Nájera nos ofrece, de forma sintetizada, el centro del problema; es una cita bastante larga, pero que nos sitúa perfectamente las dos posturas al respecto. Dice así:

"Pro Aristotelico potest sic discursus formari: Certissimum est quod peracta consecratione manet aliquod esse accidentale sine subjecto; sed hoc aliquid non sunt species sensibles, nec Aristotelicae nec Maignanisticae; ergo erunt

hablamos, clarísimamente es demostrado por nuestro Saguens". *Ibidem*.

³⁸ Cfr. *Ibidem*, págs. 7-8.

accidentia entitativa praeter species. Pro Systemate Maignanistico sic potest argui. Certum est quod peracta consecratione manet aliquod accidentale sine subjecto, quidquid illud fit; sed hoc aliquid non sunt accidentia praeter species sensibiles; quia talia accidentia praeter species sunt impossibilia, incompossibilia, superflua et exclusa per definitiones Ecclesiae; ergo tantum manent species sensibiles"⁴⁰.

Explicada ya la quiddidad de los accidentes en general, y de las especies sensibles en particular, no le resulta difícil explicar ahora la esencia del pan y del vino que quedan después de la consagración. Para ello, Nájera distingue entre el ámbito formal y el material; en el primero, son similitudes objetivas de pan y vino con las que éstos se presentan ante nuestros sentidos; en el segundo, son movimientos o acciones objetivas, las cuales antes de la consagración pertenecían al pan y al vino en tanto que principio efectivo y sujeto de denominación, pero después de la consagración pertenecen a Dios, no sólo como causa

³⁹ "¿Por que regla o camino se certifica su quiddidad o su determinada permanencia en cuanto al número?". *Ibidem*, pág. 8.

⁴⁰ "Por el [sistema] aristotélico puede formarse el discurso así: es muy cierto que realizada la consagración queda algún ser accidental sin sujeto; pero este algo no son especies sensibles, ni aristotélicas ni maignanistas; luego serán accidentes entitativos más allá de las especies. Por el sistema maignanístico así puede argumentarse: es cierto que realizada la consagración queda algo accidental sin sujeto, sea lo que sea; pero este algo no son accidentes más allá de las especies sensibles, porque tales accidentes más allá de las especies son imposibles, incomponibles, superfluos y excluidos por las definiciones de la Iglesia; por tanto, quedan las especies sensibles". *Ibidem*, pág. 9.

universal, sino como operante milagrosamente por el pan y vino para salvar el misterio de la transubstanciación, "per quod supplendo in linea causae efficientis pro pane et vino, conservat species panis et vini absque naturali suo subjecto denominationis et originis, quas physice alligat corpori et sanguini suo"⁴¹.

De las cuales afirmaciones Nájera extrae el siguiente y concluyente silogismo para concordar su sentencia con la de la antigüedad:

"Accidentia Eucharistica sunt species; sed sola accidentia Maignani sunt species agnitae ab Antiquitate; ergo sola accidentia Eucharistica Maignani sunt Antiquitate consona"⁴².

Nájera compendia las acepciones o los tipos de que pueden ser los accidentes; los hay denominativos, absolutos, aristotélicos y expresivos. Para él, como vamos viendo, tanto a los aristotélicos como a los absolutos no los conocieron los antiguos, y los denominativos por sí solos no bastan. De ahí se colige que sólo valen los expresivos, esto es, los no intrínsecos, en los que se ponen la razón de especie sensible y cuya esencia, como hemos dicho, en lo material está en las acciones objetivas, y en lo formal en las similitudes.

⁴¹ "Por lo cual, supliendo en la línea de la causa eficiente por pan y vino, conserva la especie de pan y de vino sin su natural sujeto de denominación y de origen, las cuales físicamente ata a su cuerpo y a su sangre". *Ibidem*, pág. 10.

⁴² "Los accidentes eucarísticos son especies; pero sólo los accidentes de Maignan son especies conocidas por la Antigüedad; luego sólo los accidentes Eucarísticos de Maignan son consonantes con la Antigüedad". *Ibidem*.

Las especies aristotélicas se constituyeron en cualidades absolutas; pero ningún accidente absoluto fue conocido por los antiguos; luego éstos no explicaron el misterio eucarístico por las especies rigurosas aristotélicas. Nájera se muestra tan tajante y tan duro en su crítica a los peripatéticos que no duda en tacharlos de seguidores de los árabes, los cuales fueron los inventores de las formas materiales absolutas:

"Patres Antiqui, qui ut plurimum Platonici fuere, non poterant explicare species Eucharisticas per accidentia Aristotelica, quae sunt novum inventum quod per modum Systematis desumpserunt Peripatetici Latini ab Arabibus, ut toties comprobatum est ab Eruditis huius saeculi; et non latuit hoc 'Eminentissimo Ptolomeo', qui quamvis hoc non dicat, attamen palam fatetur quod formae materiales substantiales absolutae fuerunt inventum Arabum et non sententia antiqua Aristotelica"⁴³.

De tal manera que la Antigüedad no pudo entender por especies los accidentes absolutos. Nájera apoya además estas tesis en la autoridad de Maignan, el cual reclamó a los antiguos Padres -como Dionisio, Cipriano, Ambrosio, Cirilo, Agustín, Gregorio Magno, Teófilo- en apoyo de esta misma idea: hay que desechar

⁴³ "Los Antiguos Padres, que fueron platónicos, no podían explicar las especies eucarísticas por los accidentes aristotélicos, los cuales son un nuevo invento que por sistema tomaron los peripatéticos latinos de los árabes, como puede comprobarse de los eruditos de su siglo; y no se le ocultó esto al Eminentísimo Ptolomeo, que aunque no lo diga, sin embargo muestra que las formas materiales substantiales absolutas fueron un invento árabe y no una antigua sentencia aristotélica". *Ibidem*, pág. 12.

los accidentes absolutos y abogar por modalidades o expresiones.

Y podemos concluir con una palabras de nuestro autor donde, a modo de compendio, resume su teoría y la justificación de las tesis maignanistas respecto del misterio eucarístico a partir del atomismo moderno:

"Ut autem videas quomodo sententia Maignani de speciebus Eucharisticis fundetur supra illam maximam generalem, quae appellatur Equus Ocam, considera sequentes lineas:

Non sunt multiplicanda entia absque necessitate;

Sed positis praecise speciebus rigurosis Maignani, stat recte explicatum mysterium Eucharisticum;

Ergo pro explicando mysterio debent solum retineri species ipsius"⁴⁴.

⁴⁴ "Para que veas cómo la sentencia de Maignan sobre las especies eucarísticas se funda en aquella máxima general que se denomina Caballo de Ockham, considera las siguientes líneas:

No hay que multiplicar los entes sin necesidad;

Pero puestas precisamente las especies rigurosas de Maignan, rectamente queda explicado el misterio Eucarístico;

V.II.2. La Consagración y la constitución de la Eucaristía.

Entramos en este apartado a considerar las palabras que se pronuncian en la Eucaristía y por las que se produce la transubstanciación: 'Este es mi cuerpo'. Sin dejar de interpretar las tesis de algunos teólogos sobre si el término 'Este' es un adjetivo, un pronombre o un sustantivo, aunque todos coincidan en que tal proposición es verdadera, Nájera se adhiere a aquéllos para los que el pronombre 'Este' denota al mismo Cuerpo de Cristo; para ello trae la autoridad de Caramuel, el cual cita algunos de esos teólogos⁴⁵.

Incluso, para disuadir de la pretendida heterodoxia del pensamiento de Maignan, pone el caso de algunos escolásticos que afirmaron que Cristo no consagró con esas palabras⁴⁶. La sentencia del mínimo francés consideraba que Cristo sí consagró en esos términos y que el 'hoc', el 'Este' hace referencia directa al Cuerpo de Cristo. Defiende Nájera en estos términos la postura maignanista de los ataques de los contrarios:

Luego, para explicar el misterio, solamente deben ser consideradas (retenidas) sus especies". *Ibidem*, pág. 14.

⁴⁵ Entre ellos se habla de Guitmundo, Argentinas, Mayor, Sánchez, Vázquez, Becano, Jugo, Hurtado, Maldonado, Francisco Silvio. Cfr. *Ibidem*, pág. 16.

⁴⁶ Como fueron Inocencio III, Guillermo Durando, Catarino, Mairon y Pico de la Mirándola.

"Ad hanc argumentationem, quae mihi videtur summe efficax, nihil respondent Raynaudus, Gennarus et Palancus trinitas Adversariorum nostrorum, sed tantum vel retorquent argumentum, cui non adhibent solutionem, vel calumniantur, quia ut ipsi dicunt, Maignanus deduxit eam ex impura Haereticorum sentina"⁴⁷.

De forma directa entra Nájera a considerar la especie eucarística. Para él, la especie puede presentarse conjunta con su sujeto natural, o separada de él; y en este segundo caso, puede milagrosamente representar un sujeto externo, o no. La primera forma es totalmente natural; mas la segunda y tercera son milagros. Y sentencia:

"Primus et secundus non sunt ad rem pro explicatione mysterii... unde solus tertius modus deservit ad mysterium, juxta quem licet species sine pane maneat, manet tamen repraesentans Christum veluti panem ex institutione Sacramenti; unde apparens panis non est panis entitativus, seu subjectivum naturale speciei; nec panis objectivus, seu purum objectivum quod nullibi est, sed apparens panis, qui Christus est"⁴⁸.

⁴⁷ "A esta argumentación, que me parece sumamente eficaz, nada responden tres de nuestros adversarios, Raynaudo, Gennaro y Palanco, sino que o retuercen el argumento, al que no encuentran solución, o le calumnian, porque como ellos dicen, Maignan la dedujo de la impura escoria de los heréticos". *Ibidem*, pág. 18.

⁴⁸ "El primero y el segundo no sirven para la explicación del misterio... De lo cual sólo el tercer modo queda para el misterio, según el cual aunque quede la especie sin el pan, en cambio queda en tanto que representando a Cristo como pan a partir de la institución del Sacramento; de lo cual la apariencia de pan no es pan entitativo, o subjetivo natural de la

Un breve repaso a la teoría de Lutero, y a las impugnaciones que se han hecho a los partidarios de la 'impanatio', basta a Nájera para separar de ellos la teoría maignanista. Maignan tomó parte de las ideas de los teólogos católicos, no de los heréticos, y las amplió, concluyendo que realizada la consagración no pueden quedar accidente absoluto entitativo alguno. Vamos a ver cómo presenta Nájera las distintas teorías; primero la de los teólogos católicos aristotélicos:

"Ut forma consecrationis sit vera, debet excludi substantia panis; ergo ex ipsa colligitur transubstantiatio et destruitur impanatio"⁴⁹.

La doctrina de los teólogos maignanistas es la siguiente:

"Ut forma consecrationis sit vera, debet excludi substantia panis et ipsius accidentia absoluta, si quae sunt; ergo ex ipsa forma destruitur impanatio et stabilitur transubstantiatio et deberet poni transaccidentatio, si darentur in re accidentia absoluta"⁵⁰.

especie; ni pan objetivo, o puro objetivo que exista, sino apariencia de pan, que es Cristo". *Ibidem*.

⁴⁹ "Para que la forma de la consagración sea verdadera, debe ser eliminada la substancia de pan; luego de ello se colige la transubstanciación y se destruye la impanatio". *Ibidem*, pág. 19.

⁵⁰ "Para que la forma de la consagración sea verdadera, debe ser eliminada la substancia de pan y de sus accidentes absolutos si los hay; luego de esta forma se destruye la impanatio y se establece la transubstanciación, y debería ponerse la transaccidentalización si se dieran en la cosa accidentes absolutos". *Ibidem*.

Finalmente la postura de los heréticos, a partir de la cual se observará la gran diferencia con la tesis de Maignan:

"Forma consecrationis est vera, quamvis substantia non excludatur, cum sit vera in sensu composito remanentiae accidentium absolutorum; ergo si ex ipsa non sequitur transaccidentatio, data hypothesis Peripatetica, nec sequitur transubstantiatio nec destruitur impanatio"⁵¹.

Nájera argumenta que sólo coincide con los últimos en que si se dieran accidentes entitativos absolutos, debería haber también una transaccidentalización para que esa forma de la consagración fuera verdadera. Sólo por esta coincidencia, basada en el supuesto de la existencia de accidentes rigurosos aristotélicos, no puede ni debe ser tachada de herética la doctrina maignanista.

A estas distinciones es necesario añadir la diferencia que los modernos hacen respecto de los accidentes: unos son internos y otros externos. Sólo los externos son rigurosamente accidentes según los principios del atomismo, a los que llaman 'físicos', para distinguirlos de los internos, que sólo son accidentes de forma impropia, y a los que llaman 'accidentes metafísicos'. Todos son modos expresivos, aunque los

⁵¹ "La forma de la consagración es verdadera, aunque no se excluya la substancia, con que sea verdadera en el sentido de la remanencia de los accidentes absolutos; luego si de esto no se sigue la transaccidentalización, dada la hipótesis peripatética, no se sigue ni la transubstancialización ni se destruye la impanatio". *Ibidem*.

externos son separables de la substancia, y los internos no⁵².

Nuestro autor introduce una precisa matización respecto de la transubstanciación eucarística y a qué accidentes afecta, pues de su argumento no se sigue que:

"Debeamus admittere tranaccidentationem quantum ad omnia accidentia, sed tantum quantum ad interna, quae sunt accidentia impropie et metaphysice"⁵³.

Por tanto, es patente para Nájera que en la explicación del misterio los accidentes que intervienen no son los internos, sino los externos, que son los auténticos accidentes. Después de la consagración no hay pan ni en tanto que substancia ni en tanto que accidentes internos, sino que sólo queda allí la especie de pan, a la que se aferra Cristo y por cuya especie de pan y de vino está representado en el misterio.

Una buena conjunción entre la teoría moderna y la antigüedad la busca Nájera a partir del examen de las teorías de los Santos Padres. Para éstos, el Cuerpo y la Sangre de Cristo pertenecen esencial e intrínsecamente al Sacramento de la Eucaristía, y ponen

⁵² Los externos pueden estar separados de la substancia de dos formas: o bien porque aquélla puede existir sin ellos, o bien porque milagrosamente aquéllos puedan estar sin ésta; en cambio, los accidentes internos no pueden estar separados de su respectiva substancia ni tan siquiera con la participación milagrosa.

⁵³ "Debamos admitir la transaccidentalización en cuanto a todos los accidentes, sino en cuanto a los internos, que son accidentes impropia y metafísicamente". *Ibidem*, pág. 21.

por debajo de ellos algo más que las especies⁵⁴. Como ha podido comprobarse, esto es difícil de conciliar con la doctrina escolástica de los accidentes absolutos, pero no con las tesis maignanistas; de lo cual se deriva que los antiguos más se inclinaron hacia las especies eucarísticas de Maignan que hacia los accidentes absolutos aristotélicos.

Para Nájera, siguiendo la doctrina de Maignan, la especie es, en lo material, acción, y en lo formal, similitud objetiva. Intenta explicar esto poniendo el ejemplo de las apariciones de Cristo bajo las especies del peregrino de Emaús o bajo la del hortelano a María Magdalena. Sólo con esas especies rigurosas consistentes en acciones y en similitudes pudo Dios presentarse en el huerto:

"Pariter in Sacramento illud quod apparet
Christus est, licet in quantum apparens
panis"⁵⁵.

Cristo, aunque no es sensible con sensibilidad propia, pues es precisamente Cristo, en cambio se hace sensible en tanto que pan y, por tanto, con sensibilidad ajena. Es decir, es sensible 'ut quod' en cuanto que es pan, mas insensible en cuanto que es Cristo en la Eucaristía. Así lo establece Nájera:

"Habes in nostris principiis duplicem etiam
desideratam rationem; nam Christus veluti panis,
seu secundum quod apparet panis, est Sacramentum
tantum; at vero secundum quod est ibi modo
spirituali, carens sensibilitate propria, seu

⁵⁴ Pone como ejemplos de esta sentencia a Justino, Ireneo, Orígenes, Cipriano, Agustín, Cirilo, Crisóstomo, Ambrosio, Nicolás II, Gregorio Niseno, Teofilato y Potio. Cfr. *Ibidem*, pág. 29.

⁵⁵ "Del mismo modo, en el Sacramento lo que aparece es Cristo, aunque en cuanto apariencia de pan". *Ibidem*, págs. 31-32.

quatenus Christus est, est res et Sacramentum simul"⁵⁶.

La teoría najeriana de las especies se orienta igualmente a la puesta entre paréntesis del pensamiento escolástico-peripatético. Según éste, Cristo no es algo sensible, pues en el modo espiritual es imperceptible por los sentidos dentro del ámbito eucarístico. Pero la razón en sí del Sacramento debe ponerse en algo sensible; luego no puede ser ni en el Cuerpo ni en la Sangre de Cristo. Esto es, según la tesis de las especies aristotélicas, Cristo no es algo sensible a no ser impropriamente con los accidentes absolutos, aunque éstos no pueden convertir al Cuerpo de Cristo en algo sensible⁵⁷.

Concluimos reajustando la doctrina najeriana respecto de la consideración del pronombre 'hoc' que hacíamos al principio. Con ello, cerramos este apartado. Dice así nuestro autor:

"Christus non solum est in Sacramento (quatenus est ibi ad modum spiritus), sed est Sacramentum sui ipsius, quatenus ibi occulti, secundum quod manibus Sacerdotum sensualiter tractatur, seu secundum quod est sensibilis veluti panis; ergo secundum istam considerationem est quid

⁵⁶ "Tienes que distinguir esta doble razón en nuestros principios; pues Cristo como pan o según que parece pan, es Sacramento; y según que está allí de modo espiritual, careciendo de sensibilidad propia o en cuanto que es Cristo, es cosa y Sacramento a la vez". *Ibidem*, pág. 33.

⁵⁷ "Colliges tertio quod inconsequenter procedunt in re Theologica Authores illi qui ex una parte docent quod Christus redditur sensibilis per accidentia absoluta"; "Coliges en tercer lugar qué inconsecuentemente proceden en la cosa teológica aquellos autores que de una parte enseñan que Cristo se vuelve sensible por los accidentes absolutos". *Ibidem*, pág. 35.

demonstrabile ad sensum per pronomen 'hoc',
quamvis lateat secundum aliam"⁵⁸.

⁵⁸ "Cristo no sólo está en el Sacramento (en tanto que está allí como espíritu), sino que es su propio Sacramento, en tanto que está allí oculto, tratado sensualmente por las manos del Sacerdote, o según que es sensible como pan; luego, según esta consideración, es algo demostrable al sentido por el pronombre 'esto', aunque se oculte bajo otra". *Ibidem*, pág. 39.

V.II.3. Los accidentes eucarísticos.

En las siguientes páginas vamos a exponer detalladamente cómo Nájera presenta su teoría acerca de las especies eucarísticas. Para ello examinaremos, en primer lugar, cuáles eran las doctrinas de la tradición peripatética con las que el pensamiento moderno entró en colisión. Seguidamente se estudiará en profundidad cuál era la esencia de los accidentes y cómo era posible su permanencia en el Sacramento según las tesis de la filosofía moderna. Y terminaremos con la influencia que Maignan ejerció en la filosofía najeriana.

Entremos, pues, directamente a considerar las ideas escolásticas respecto de las especies eucarísticas.

V.II.3.1. Tesis peripatéticas sobre el Misterio Eucarístico.

El centro de la presente cuestión, al margen de la quiddidad de los accidentes, radica en si realizada la consagración, quedan todos o sólo algún accidente. Nájera parte de la división de los accidentes sensibles, división, según él, que ningún filósofo puede negar; pueden ser sensibles 'ut quo', es decir, sensibles inmediatos o especies propiamente dichas; y sensibles 'ut quod', o sensibles mediatos, que son aquéllos que se perciben por los sentidos y no son, por tanto, especies

en sentido riguroso. Según esto, Nájera propone la sentencia de los aristotélicos:

"Sententia Aristotelicorum affirmat quod parater species proprie dictas, manent species impropiae, seu accidentariae, hoc est, quantitas, qualitas, etc."⁵⁹.

Mientras que la sentencia de Maignan sería la siguiente:

"Quod peracta consecratione, non manent alia accidentia praeter species proprie dictas"⁶⁰.

Para nuestro autor, realizada la consagración, nada real queda del pan convertido en el Cuerpo de Cristo más allá de la especie propiamente dicha, esto es, nada queda que pueda falsear la forma de la consagración. Según el sistema atomístico moderno, tanto la cantidad y la cualidad como el resto de accidentes del pan y vino, no quedan, realizada la consagración, en el Sacramento. Todo ello basado en los Concilios Lateranense, Romano y Constantiense, a partir de los cuales:

"In Sacrosancto Eucharistiae Sacramento non remanet substantia panis et vini; ergo de Fide est quod non remanet quidquid physice identificatur cum substantia panis et vino; sed quantitas, qualitas, etc. identificatur cum substantia panis et vini; ergo consecratione

⁵⁹ "La sentencia de los aristotélicos afirma que más allá de las especies propiamente dichas, quedan especies impropias o accidentarias; esto es, cantidad, cualidad, etc". *Maignanus redivivus*, págs. 127-128.

⁶⁰ "Que realizada la consagración, no quedan otros accidentes más allá de las especies propiamente dichas". *Ibidem*, pág. 128.

peracta, non ramanet quantitas, qualitas, etc."⁶¹.

La especie propiamente dicha, en tanto que forma de la sensibilidad, o sensible 'ut quo', es lo único que queda en el Sacramento. Si la cantidad y la cualidad no son especies propiamente dichas, entonces no quedan realizada la consagración. El problema en que podía radicar el enfrentamiento era el de qué se entendía por especie. Para nuestro autor, es imposible creer que sobre la fe del misterio los Santos Padres y los Teólogos den significaciones diversas del nombre de especie.

Si los aristotélicos dicen que los accidentes de la cantidad y la cualidad son especies, porque el color, la figura, la extensión, son ornamentos, entonces los modernos afirman que es falso que todos los accidentes sean especies definidas, porque ni siquiera el cúmulo de accidentes constituye la especie. Así se opone Nájera a este sentir de los aristotélicos:

"Species dicit repraesentationem et similitudinem, vel est similitudo et repraesentatio illius rei, cuius est species; at accidentia non sunt similitudo vel repraesentatio substantiae panis; ergo non sunt species panis"⁶².

⁶¹ "En el Sacrosanto Sacramento de la Eucaristía, no queda la substancia del pan y del vino; luego, es de fe que físicamente nada se identifica con la substancia del pan y del vino; pero la cantidad, la cualidad, etc. se identifican con la substancia del pan y del vino; luego, realizada la consagración, no queda cantidad, cualidad, etc.". *Ibidem*, pág. 129.

⁶² "La especie dice representación o similitud, o es similitud y representación de una cosa, de la que es especie; pero los accidentes no son similitud o representación de la substancia de pan; luego no son especies del pan". *Ibidem*, pág. 132.

Para Nájera, aquellos ornamentos de la substancia, que los aristotélicos ponen como accidentes, son puramente metafóricos o metafísicos, porque las especies hay que entenderlas en sentido riguroso filosófico, y por ello, cuando los aristotélicos dicen que los accidentes entitativos son especies, lo dicen en sentido impropio. Ampliar el término 'especie' a lo supuesto por todos los accidentes es menos coherente que reducirlo a lo referido por las especies propiamente dichas.

La negación de los accidentes aristotélicos para dar razón de las especies eucarísticas se presenta así:

"Positis omnibus accidentibus in sensu Aristotelico, non ponitur tota et integra repraesentatio panis; ergo accidentia Aristotelica Insufficienter accipiuntur pro speciebus Eucharisticis.. Accidentia Aristotelica non sunt sufficientia ad omnes actiones seu passiones sensibiles.. ergo sunt insufficientia, etiam impropie seu in actu primo ad repraesentandam totam sensibilitatem panis"⁶³.

Es decir, según esa sentencia, para los peripatéticos más radicales, como serían los tomistas, los accidentes son insuficientes para explicar todo efecto sensible, y por tanto, ningún accidente entitativo se requiere para

⁶³ "Puestos todos los accidentes en sentido aristotélico, no se pone toda y la íntegra representación del pan; luego los accidentes aristotélicos insuficientemente son aceptados por especies eucarísticas... Los accidentes aristotélicos no son suficientes para todas las acciones o pasiones sensibles... Luego son insuficientes, ya impropriamente o en acto primero para representar toda la sensibilidad del pan". *Ibidem*, pág. 139.

representar la substancia de pan y de vino. Si es falso que el Cuerpo de Cristo sea un cúmulo de accidentes, entonces, realizada la consagración, no deben quedar ni la cantidad, ni la cualidad, etc., en el sistema aristotélico.

Nájera deja muy claro cuál es su noción de especie y accidente:

"Accidentia Maignanistica, seu species proprie dictae, seu actiones objectivae et repraesentativae panis et vini, cum estae sint purum 'quo', non possunt designari per pronomen 'hoc', quia species non sunt quod videtur, sed quo videtur objectum"⁶⁴.

La transubstanciación eucarística como tal sólo se refiere al tránsito formal de una substancia a otra; pero nada dice de la permanencia de un tercero, que habrían de ser esa cantidad y cualidad que dicen los aristotélicos. Éstos, para justificar la esencia entitativa de los accidentes eucarísticos, recurren a la necesidad de que en el Sacramento haya verdadera comida y bebida, pues así lo dijo Cristo, y por ello los ponen entitativos y los rechazan en tanto que acciones o respectos maignanistas.

Especies, Cuerpo de Cristo, accidentes, son conceptos que Nájera aclara en la siguiente cita:

"Stante enim Systemate nostro, verissima est forma consecrationis expressa per ipsa verba, 'Hoc est Corpus meum'; quia omne id quod demonstratur per pronomen 'hoc', est vere Corpus

⁶⁴ "Los accidentes maignanísticos, o especies propiamente dichas, o acciones objetivas y representativas del pan y del vino, siendo éstas un puro 'quo', no pueden ser designadas por el pronombre 'Esto', porque las especies no son lo que se ve, sino en lo que se ve el objeto". *Ibidem*, pág. 145.

Christi, quia species nostrae, utpote modificationes, non sunt designabiles per pronomen 'hoc'"⁶⁵.

Todo esto concuerda, dice nuestro autor, con los Antiguos Padres, como fueron Macario, Crisóstomo o Cirilo; también para ellos el objeto de la manducación en la Eucaristía era el Cuerpo de Cristo. Y esto sólo puede componerse con las especies eucarísticas de Maignan, ya que por ellas queda íntegra la sensibilidad del pan, y no por los accidentes entitativos aristotélicos.

Las especies aristotélicas son cualidades que informan a los órganos de los sentidos; pero tales cualidades no se dan en la naturaleza de las cosas; luego esas especies tampoco. Así explica Nájera la escasa probabilidad que proporciona la opción peripatética de explicar los accidentes eucarísticos:

"Per species quae non sunt in rerum natura, non possunt explicari accidentia Eucharistica; sed Aristotelicae species non dantur in rerum natura; ergo per ipsas non possunt explicari accidentia Eucharistica"⁶⁶.

Además, si el Sacramento debe ponerse en algo externo visible fuera del sentido y constituido independientemente de ellos, entonces las especies

⁶⁵ "Quedando, pues, nuestro sistema, es muy verdadera la forma de la consagración expresada por estas palabras 'Esto es mi Cuerpo'; porque todo lo que se demuestra por el pronombre 'esto', es verdaderamente el Cuerpo de Cristo, ya que nuestras especies, en tanto que modificaciones, no son designables por el pronombre 'esto'. *Ibidem*, pág. 152.

⁶⁶ "Por las especies que no están en la naturaleza de las cosas no pueden ser explicados los accidentes eucarísticos; pero las especies aristotélicas no se dan en la naturaleza de las cosas; luego por ellas no pueden ser explicados los accidentes eucarísticos". *Ibidem*, pág. 186.

aristotélicas, al ser algo interno que existe dentro del sentido y depende de él, no pueden dar razón del Sacramento Eucarístico. Nájera entiende la especie en tanto que la acción que determina al sentido a hacer brotar la sensación, y por ello no le es necesario recurrir a la cualidad:

"Intellectus vel sensus sic determinatus elicit intellectionem seu sensationem, quae est vitalis expressio objecti"⁶⁷.

Es más; el mismo Aristóteles, argumenta Nájera, no puso las especies en cualidades: "Talis positio specierum in qualitatibus, Aristotelis non est, quamvis Aristotelicorum sit"⁶⁸.

Con esto queda claro que, en sentencia de Nájera, los accidentes que los aristotélicos toman para fundar y explicar el misterio eucarístico no son válidos para comprender la naturaleza de la Eucaristía. Los accidentes, en tanto que entidades y cualidades, no pueden representar fielmente el tránsito de la substancia del pan y del vino al Cuerpo y Sangre de Cristo.

Pasamos ya a abordar las tesis modernas sobre el misterio de la Eucaristía, en las cuales encontraremos el fundamento a toda la línea argumentativa que hasta el momento venimos esbozando.

⁶⁷ "El intelecto o el sentido así determinado hace salir la intelección o la sensación, que es la expresión vital del objeto". *Ibidem*, pág. 196.

⁶⁸ "Tal posición de las especies en cualidades no es de Aristóteles, aunque sea de los aristotélicos". *Ibidem*, pág. 198.

V.II.3.2. Su naturaleza.

El tema de la esencia o naturaleza de los accidentes fue un asunto debatido constantemente dentro de la polémica entre tradicionalistas y modernos. La cuestión era si los accidentes eran entidades (aristotélicas) o, por el contrario, eran modos (modernos):

"Quod in esta difficultate inquiritur est an accidentia illa, de quibus stabilitum est quod peracta consecratione sine subjecto manent, sint entitates vel solum modi, seu aliter sint accidentia Aristotelica vel Atomistica"⁶⁹.

Estas afirmaciones hay que considerarlas, como ya se dijo en la introducción al presente capítulo y al anterior, siempre en relación con la polémica entre Palanco y Nájera a raíz del texto de aquél contra los novatores. Para nuestro autor, la autoridad de Palanco ni está fundada en un texto teológico ni sus razones son más convincentes que las de los atomistas.

En general, para los aristotélicos los accidentes que quedan son precisamente los expuestos por el Estagirita; en cambio, si esos accidentes aristotélicos, en tanto que entidades, no estaban antes en el pan, no pueden quedar realizada la consagración, y por ello los accidentes que quedan son los atomísticos. Así piensa nuestro autor, citando como autoridades de

⁶⁹ "Lo que en esta dificultad se investiga es si aquellos accidentes, de los que está establecido que realizada la consagración quedan sin el sujeto, son entidades o sólo modos, o de otra manera si son

esta segunda postura a Maignan, Cartesio, Gassendo, Saguens, los seguidores de Platón, entre los que están los Santos Padres. Nájera ataca a los aristotélicos porque incluso entre ellos hay discrepancias respecto del número de accidentes que quedan en la Eucaristía.

Según nuestro autor, a partir del texto Sagrado no puede determinarse nada cierto sobre la quiddidad o sobre el número de accidentes que quedan después de la consagración. Lo que sí tiene claro es que ni los accidentes eucarísticos son según la quiddidad aristotélica, ni que por especie haya que entender un cúmulo de accidentes en el sentido dicho. Basado en la autoridad de Maignan, afirma que en el texto sagrado por especie se quiere significar especie intencional, en ningún caso entitativa.

La naturaleza, o la quiddidad, o la esencia, de los accidentes que quedan en la Eucaristía no afecta a la fe, y argumenta su defensa así:

"Ante tempora Caroli Magni, circa annum 791, non vigeat Aristotelis Philosophia, sed Platonis; ergo ante talia tempora non vigeat opinio de accidentibus entitativis; ergo non fuit constans existimatio in Ecclesia circa ipsorum quidditatem"⁷⁰.

accidentes aristotélicos o atomísticos". *Maignanus redivius*, pág. 63.

⁷⁰ "Antes de los tiempos de Carlo Magno, sobre el año 791, no gobernaba la filosofía de Aristóteles, sino la de Platón; luego antes de tales tiempos no gobernaba la opinión sobre los accidentes entitativos; luego no hay una constante estimación en la Iglesia sobre su quiddidad". *Ibidem*, pág. 64.

Nájera quiere dejar muy claro que una cosa son los problemas de fe y otra muy distinta son las cuestiones filosóficas. Es de fe que el accidente queda y que la substancia de pan no queda; aunque esto último afecte también a la fe, sin embargo no hay nada determinado sobre la quiddidad de esta substancia; es decir, si es compuesta de átomos, como quieren los atomistas, o si es compuesta de materia y forma, como expresan los aristotélicos. Así, aunque es de fe que quedan los accidentes, sin embargo no lo es la determinación de su quiddidad⁷¹.

En la opinión de los teólogos escolásticos, no quedan los accidentes modales, sino los absolutos. Pero ni siquiera en los Concilios se dice que queden cantidad y cualidad, sino sólo que quedan, opinión ésta que es común tanto a atomistas como a aristotélicos. Resumiendo: "Habemus quod accidentia ista quantitatis, qualitatis, etc. non sunt ea pro quorum remanentia Concilia pugnant, quia impossibilia, quia nulla, quia superflua, quia opposita mysterio"⁷².

Los accidentes que quedan después de la consagración son accidentes reales expresivos, pero no entitativos, de tal manera que los accidentes atomísticos son expresiones realmente identificadas con la substancia

⁷¹ Para aclarar esta cuestión, Nájera recurre al ejemplo del agua en el Sacramento del Bautismo: es de fe que el agua es la materia del bautismo, pero no lo es determinar su quiddidad física, es decir, si en ella se distingue la esencia y la existencia, o si consta de átomos.

⁷² "Tenemos que estos accidentes de la cantidad, cualidad, etc., no son aquéllos por cuya permanencia luchan los Concilios, porque son imposibles, nulos, superfluos y opuestos al misterio". *Ibidem*, pág. 73.

de pan y de vino, carentes de sujeto de educación, aunque sí de denominación o de representación:

"Quamvis Moderni negent accidentibus realitatem entitativam, concedendo ipsis expressivam realitatem, non ideo redarguendi sunt quasi negantes absolute accidentia realia"⁷³.

Los accidentes que quedan en la Eucaristía no son accidentes internos del pan; incluso en este punto Nájera critica la teoría cartesiana de la superficie compuesta de sustancias tenues que llenan las porosidades del pan y del vino y que se consideran suficientes para salvar la remanencia de los accidentes una vez realizada la consagración. Según la teoría de los modernos, los accidentes eucarísticos no son aquellas superficies ni sustancias tenues que están entre los poros del pan y del vino, ni unidas ni separadas. Los accidentes cartesianos ni son entidades ni modos inherentes, sino formalidades de afectar identificadas con los cuerpos; esas sustancias tenues o superficies que quedan fabrican la forma de la consagración, y por esto, no pueden ser verdaderos accidentes eucarísticos.

Concluimos con un silogismo de Nájera en el que rechaza los accidentes entitativos aristotélicos para explicar el misterio eucarístico:

"Quidquid est reale entitativum potest separatim existere; quidquid potest separatim existere est substantia, non accidens; ergo quidquid est

⁷³ "Aunque los Modernos nieguen realidad entitativa a los accidentes, concediéndoles realidad expresiva, en cambio no han de ser tachados como negantes absolutamente de accidentes reales". *Ibidem*, pág. 79.

reale entitativum in Sacramento est substantia
et non accidens"⁷⁴.

⁷⁴ "Lo que es real entitativo puede separadamente existir; lo que puede separadamente existir es substancia, no accidente; luego lo que es real entitativo en el Sacramento es la substancia y no el accidente". *Ibidem*, pág. 172.

V.II.3.3. Substancia y accidentes en la consagración.

Una vez examinada la cuestión de la quiddidad de los accidentes que quedan, al margen de que sean aristotélicos -entidades- o sean atomísticos -formalidades-, nos centramos ahora en su permanencia, ya que una cosa es negar que queden los accidentes, y otra muy distinta negar qué sean esos accidentes. Todos concuerdan en que quedan los accidentes, pero Nájera niega que esos sean los aristotélicos.

Así lo dice nuestro autor, reprochando a los aristotélicos que quieran hacer creer que los modernos niegan todo tipo de accidentes:

"Quia Aristotelici... cum videant nos negare quod illa accidentia quae manent sint Aristotelica, continuo exclamant, non absque veritatis dispendio, nos absolute negare accidentia Eucharistica"⁷⁵.

Afirmar que los accidentes quedan con el sujeto es una herejía, y que no quedan es algo inaudito; lo importante es decir que quedan, al margen de qué sean y cómo queden. Sólo reteniendo las especies puede salvarse la permanencia de los accidentes. Poner entre paréntesis la permanencia accidental en cuanto al número no significa negar los accidentes eucarísticos. Por tanto, aunque Maignan niegue la permanencia de algunos

⁷⁵ "Los aristotélicos... como nos vean negar que aquellos accidentes que quedan sean los aristotélicos, inmediatamente exclaman, no sin dispendio de la verdad, que nosotros absolutamente negamos los accidentes eucarísticos". *Ibidem*, pág. 41.

accidentes (cualidad, cantidad), en cambio no niega la de todos, pues él recurre a los accidentes sensibles o especies para explicar el misterio.

Nájera confirma su tesis:

"Peracta consecratione, manet tota sensibilitas panis et vini quae erat antea; sed tota sensibilitas panis et vini involvit accidentia panis et vini, juxta omnes Philosophos; ergo peracta consecratione, manent accidentia panis et vini. Probatur minor. Apud omnes est principium inconcussum, licet varie explicatum, quod substantia est sensibilis per accidentia; ergo substantia panis et vini est sensibilis per sua accidentia; ergo sensibilitas panis et vini involvit praecise accidentia"⁷⁶.

Para confirmar esto recurre al sentido y a la visión que tiene de lo sensible; es decir, el sentido, realizada la consagración, percibe allí lo que ya antes había, lo sensible propio; luego, si realizada la consagración queda eso, entonces quedan los accidentes del pan y del vino.

No existe ninguna duda, como vamos a ver, de la ortodoxia najeriana respecto del misterio eucarístico:

⁷⁶ "Realizada la consagración, queda toda la sensibilidad del pan y del vino que antes estaban; pero toda la sensibilidad del pan y del vino envuelve los accidentes del pan y del vino, según todos los filósofos; luego, realizada la consagración, quedan los accidentes del pan y del vino. Se prueba la menor. Según todos es principio innegable, aunque distintamente explicado, que la substancia es sensible por los accidentes; luego la substancia del pan y del vino es sensible por sus accidentes; luego la sensibilidad del pan y del vino envuelve precisamente los accidentes". *Ibidem*, pág. 46.

"Hoc supposito, in ista difficultate duplex est sententia. 'Prima' et Catholica, asserit accidentia sine subjecto remanere in hoc Sacramento. 'Secunda', Haeretica vel proxima Haeresi, affirmat accidentia illa, quae sensibus percipiuntur, manere post consecrationes subjectata; pro prima ergo et contra secundam sententiam sit"⁷⁷.

Los accidentes eucarísticos existen sin el sujeto. Ya que se da la transubstanciación y por ella no queda la substancia del pan y del vino, entonces ésta, realizada la consagración, no puede ser sujeto de accidentes. Nájera contradice los accidentes aristotélicos: puesto que son entidades externas que ocupan un lugar determinado y Cristo en el Sacramento se presenta de forma invisible, entonces esas entidades externas no pueden ser los accidentes de Cristo. Como puede apreciarse, nuestro autor intenta concordar la permanencia de los accidentes con la permanencia de los accidentes maignanísticos, esto es, de las especies rigurosas eucarísticas. La dificultad que encuentra en el sistema aristotélico respecto de sus accidentes para explicar la relación entre la substancia y sus determinaciones accidentales es la siguiente, trayéndola del Padre Suárez:

"Accidens non solum dependet a substantia, ut a causa afficiente, sed etiam dependet ab ipsa ut a subjecto et causa materiali; et licet Deus

⁷⁷ "Supuesto esto, en esta dificultad hay una doble sentencia. La primera y católica dice que los accidentes sin el sujeto quedan en este Sacramento. La segunda, herética o próxima a ello, afirma que aquellos accidentes, que son percibidos por los sentidos, después de la consagración permanecen unidos al sujeto; por

possit supplere primam dependentiam, non potest supplere secundam"⁷⁸.

Eso no puede decirse de los accidentes de Maignan porque éstos no tienen sujeto de educción, sino sujeto de denominación. Los accidentes aristotélicos son cosas, y los maignanísticos son signos o puros respectos de accidente. En conclusión, todos los sistemas salvan la permanencia de los accidentes, aunque se explican mejor siguiendo el sistema de Maignan que el peripatético.

Nájera introduce también un apartado dedicado explícitamente a distinguir entre el ámbito de la fe y el de la razón, entre la luz natural y la sobrenatural de la fe. Así lo dice:

"Authores qui affirmant quod remanentia accidentium spectat ad lumen naturale, loquuntur de remanentia praecise; qui vero asserunt hoc pertinere ad lumen Fidei, loquuntur de remanentia sine subjecto"⁷⁹.

Para Nájera, así, es evidente por luz natural que quedan los accidentes, basándose en la autoridad de Santo Tomás. Si por el nombre de 'sujeto' se entiende la substancia del pan y del vino, entonces decir que los accidentes eucarísticos sean sin el sujeto es una

tanto, estoy a favor de la primera y contra la segunda sentencia". *Ibidem*, pág. 47.

⁷⁸ "El accidente no sólo depende de la substancia en tanto que causa eficiente, sino también de ella en tanto que sujeto y causa material; y aunque Dios pudiera suplir la primera dependencia, no puede suplir la segunda". *Ibidem*, pág. 49.

⁷⁹ "Los autores que afirman que la permanencia de los accidentes afecta a la luz natural, hablan sobre la permanencia propiamente; en cambio, los que aseguran que esto pertenece a la luz de la Fe, hablan de la permanencia sin el sujeto". *Ibidem*, pág. 53.

proposición de fe, y su opuesta es manifiestamente herética. De esta manera lo prueba nuestro autor:

"De Fide immediate est transubstantiatio, seu quod substantia panis et vini convertitur in Corpus et Sanguinem Christi; ergo de Fide est non manere substantiam panis et vini"⁸⁰.

Estas afirmaciones de Nájera las toma de las Escrituras, de los Santos Padres, de los Concilios, de Santo Tomás, etc. Además, si quedara la substancia del pan y del vino una vez realizada la consagración, entonces se falsearía la forma de la consagración: 'Esto es mi cuerpo'. Por tanto, la substancia del pan y del vino no permanecen.

En definitiva, pues, después de la consagración quedan los accidentes sin la substancia; la substancia del pan y del vino se transforma en el Cuerpo y Sangre de Cristo; los accidentes que permanecen no son entidades reales, sino modos respectivos de la substancia, es decir, lo que llama especies rigurosas o accidentes sensibles. Con estas tesis rechaza Nájera todas las incursiones heréticas de los impanadores⁸¹, para los cuales quedaba la substancia del pan y del vino, y los accidentes no quedaban sin el sujeto.

Abordamos ahora un tratamiento más detenido sobre la permanencia de los accidentes, donde se determinarán y perfilarán las tesis najerianas en comparación con las peripatéticas.

⁸⁰ "Es de fe la transubstanciación, o que la substancia del pan y del vino se convierten en Cuerpo y Sangre de Cristo; luego es de fe que no queda la substancia del pan y del vino". *Ibidem*, pág. 55.

⁸¹ Léanse los nombres de Berengario, Wiclesio y Juan Hus, a los que siguieron Martín Lutero, Ruperto y Juan Parisiense. Cfr. *Ibidem*, pág. 57.

V.II.3.4. La permanencia de los accidentes.

Dentro de la problemática que nos ocupa, Nájera no quiso dejar ningún cabo suelto y, por ello, incluyó en su obra un apartado dedicado a la probabilidad que la autoridad de los escolásticos puede aportar al tema de la permanencia de los accidentes entitativos que ellos sostienen, esto es, a la cantidad, cualidad, etc. Nuestro autor no duda en afirmar que "authoritas Scholasticorum non sit authoritas infallibilis, nec a priori nec a posteriori"⁸².

Además, y siguiendo la posición de Melchor Cano⁸³, para que esa prueba sea una auténtica autoridad, se necesitan tres requisitos: que en realidad sea el consenso común de todos los escolásticos, que se base en un recto y cierto juicio sobre el asunto, y que el consenso sea sobre la materia relacionada con la fe o con la piedad, de manera que sin ellas ni la piedad ni la fe puedan subsistir. De no cumplirse estos pasos, evidentemente la autoridad de los escolásticos no puede ser tenida por tal.

Sin dudar lo más mínimo, y partiendo de la no asunción de tales imperativos para justificar su sentencia y su autoridad, Nájera proporciona la siguiente afirmación:

"Non est probabiliter de Fide probabilitate orta
ex consensu communi Scholasticorum, quod peracta

⁸² "La autoridad de los Escolásticos no es una autoridad infalible, ni a priori ni a posteriori". *Maignanus redivivus*, pág. 83.

⁸³ *De Locis Theologicis*, libro 8, cap. 5.

consecratione, remaneant accidentia quantitatis, qualitatis, etc."⁸⁴.

Es decir, que no basta, en opinión de Nájera, que se dé un consenso común en la mayoría de las cosas; eso sería aceptable en los asuntos filosóficos, pero nunca en los teológicos y en los que afectan a la fe.

Que los escolásticos convengan en explicar los accidentes eucarísticos por la cantidad y la cualidad, no significa que convengan en que esta explicación sea cuestión de fe. Por ello tal probabilidad es escasa y no es explicación de fe que esos accidentes aristotélicos queden en la Eucaristía. Así lo justifica Nájera:

"Ad faciendum consensum communem Scholasticorum non attenditur numerus, sed pondus, quia non numerantur suffragia, sed ponderantur"⁸⁵.

Bajo todo subyace la distinta interpretación que se dan a los accidentes: para los aristotélicos son entidades distintas de la substancia; para los modernos son modos o formalidades respectivas, o especies rigurosas en tanto que acciones, y no cualidades.

De forma que no existe, en opinión de nuestro autor, tal consenso entre los teólogos escolásticos:

"Non enim ab omnibus Theologis asseritur quod accidentia manentia post consecrationem sint pene omnia, neque etiam asseritur quod sint entitates eductae (ut dicitur) de potentia

⁸⁴ "Probablemente no es de fe, con probabilidad nacida del común consenso de los escolásticos, que realizada la consagración, queden los accidentes de la cantidad, la cualidad, etc.". *Ibidem*, pág. 84.

⁸⁵ "Para lograr un común consenso de los Escolásticos no se atiende al número, sino a la importancia [fuerza de

subjecti, quia Sancti Patres primi Ecclesiae millenarii non censent remanere nisi species"⁸⁶.

Y estas especies no eran entidades -aristotélicos-, sino respectos o modalidades -platónicos. Aquí es donde Nájera confirma que ésta es materia filosófica, pues es sobre la quiddidad de las especies o sobre la naturaleza de los accidentes.

En consecuencia de todo, niega que los accidentes aristotélicos valgan para explicar el misterio eucarístico:

"Interna accidentia quantitatis et qualitatis non possunt manere peracta consecratione"⁸⁷.

O los accidentes internos de la cantidad y cualidad son entidades absolutas y realmente distintas de las sustancia material, o son modalidades internas o respectos. Para Nájera, esos accidentes internos en tanto que entidades absolutas son una quimera, porque no pueden quedar accidentes que no preexistan, cual es el caso, ya que esos accidentes son abstractos metafísicos a los que repugna tanto el quedar como el preexistir. Por tanto, los accidentes aristotélicos son abstractos innanes o formalidades falsamente aceptados por entidades:

"Maignanus autem et Moderni non conveniunt in supposito, nec cum Aristotelicis nec cum

las argumentaciones], porque no se cuentan los votos, sino que se ponderan". *Ibidem*, pág. 89.

⁸⁶ "No se asevera, pues, por todos los teólogos que los accidentes que quedan después de la consagración sean absolutamente todos, ni tampoco se afirma que sean entidades educidas (como se dice) de la potencia del sujeto, porque los primeros Santos Padres de la milenaria Iglesia no juzgaron que quedaran otra cosa que las especies". *Ibidem*, pág. 91-92.

Catholicis, nec quoad Philosophiam nec quoad Theologiam, quia non solum negant quod in Sacramento Eucharistiae talia accidentia remaneant, sed etiam in Philosophia negant quod talia accidentia dentur et possint dari in rerum natura"⁸⁸.

Los modernos sólo admiten los accidentes atomísticos, que los ponen en modalidades, en puras formalidades contingentes respectivas. Así, Nájera niega tanto la permanencia de la substancia como la de tales accidentes. Los aristotélicos católicos, aun diferenciando de los herejes en cuanto a la permanencia de la substancia, en cambio convienen con ellos tanto en filosofía -exponiendo por esos accidentes las especies eucarísticas- como en teología -suponiendo la existencia o preexistencia de los mismos.

Concluye Nájera realizando una durísima crítica a los aristotélicos en el afán de éstos por justificar la permanencia de los accidentes entitativos partiendo de las evidencias proporcionadas por los sentidos, cuando resulta ser ésta una de las principales objeciones a los modernos:

"Aristotelici, quamvis summe Metaphysici, ita sunt sensibus addicti, ut ex praeiudicio sensuum forment suas metaphysicas demonstrationes"⁸⁹.

⁸⁷ "Los accidentes internos de la cantidad y de la cualidad no pueden quedar realizada la consagración". *Ibidem*, pág. 116.

⁸⁸ "Maignan, pues, y los Modernos no convienen en lo supuesto ni con los Aristotélicos ni con los Católicos, ni en cuanto a la filosofía ni en cuanto a la teología, porque no sólo niegan que en el Sacramento de la Eucaristía tales accidentes queden, sino que también en Filosofía niegan que tales accidentes se den o pudieran darse en la naturaleza de las cosas". *Ibidem*, pág. 121.

⁸⁹ "Los aristotélicos, aunque sumamente metafísicos, en cambio son adictos a los sentidos, pues a partir del

V.II.4. Las doctrinas maignanistas y su impronta en el pensamiento de Juan de Nájera.

En la formación del pensamiento filosófico najeriano, como ya hemos dicho en bastantes ocasiones, influyó de manera decisiva y patente la figura de Emmanuel Maignan. Además de presentarnos Nájera su doctrina, él no dudó en ningún momento en recurrir a sus enseñanzas para fundamentar sus teorías. Esto es lo que vamos a ver ahora en relación con el problema de la Eucaristía.

Todos concuerdan en que, realizada la consagración, están las mismas acciones que antes estaban, aunque no en cuanto a su naturaleza. Para los aristotélicos, quedan cualidades, esto es, principios inmediatamente operativos y efectivos. Todas las acciones provenientes del pan, una vez realizada la consagración, si quedan después de ésta, es por intervención milagrosa de Dios y su omnipotencia, conservando las especies para que puedan quedar también las acciones en que consisten materialmente; por tanto, en sentencia moderna, nada accidental más allá de las especies queda que sea verdaderamente su principio efectivo, pues eso sólo lo puede ser Dios.

En las tesis modernas, la corrupción física se explica por la separación de partes materiales. Los modernos acuden generalmente a las apariencias en la Eucaristía. Pero Maignan no recurre a esas apariencias, sino que por ellas entiende las especies de pan y de vino

prejuicio de ellos forman sus demostraciones metafísicas". *Ibidem*, pág. 127.

puestas en puras expresiones y representaciones, y no las entidades de los otros autores.

Así, para Maignan, en palabras de Nájera:

"Corruptio specierum fit per solam desitionem purissimam pro formali similitudinum objectivarum; pro materiali vero actionum consistentium in meris formalitatibus, seu exercitiis respectivis... Non est ibi aliqua realis entitativa corruptio, sed solum species corruptionis"⁹⁰.

No se da corrupción de entidad, sino únicamente de alguna expresión o similitud; como éstas no son ninguna entidad cuyas partes físicamente puedan disolverse, entonces son sólo formalidad o modo respectivo moderno. Para Maignan, cuando se corrompen las especies sacramentales, verdaderamente se genera algo; pero es a partir de la materia substituida por Dios para fundar el Sacramento, mas no a partir de las especies a no ser aparentemente. Es la diferencia entre la corrupción propiamente dicha, e impropriamente hablando, o en cuanto a la apariencia sensible, de las especies.

La conclusión es clara:

"Communis Modernorum sententia est quod suppletur a Deo miraculose substantia, et quod ex speciebus sacramentalibus non fit, nisi impropie, nutritio"⁹¹.

⁹⁰ "La corrupción de las especies en lo formal es por la sola falta de las similitudes objetivas; en lo material por la falta de las acciones consistentes en meras formalidades o ejercicios repectivos... Allí no hay tal real entitativa corrupción, sino sólo especie de corrupción". *Ibidem*, pág. 336.

⁹¹ "Las sentencia común de los Modernos es que la substancia es suplida por Dios milagrosamente, y que a partir de las especies sacramentales no se da, a no ser impropriamente, la nutrición". *Ibidem*, pág. 342.

Otro tema que aborda Nájera, según la doctrina de su maestro Maignan, es el relativo a la fracción, división o rotura que afecta a la especie sacramental del pan⁹². ¿Se fracciona la cantidad, el Cuerpo de Cristo, la especie? Para los teólogos peripatéticos, lo fraccionado es la cantidad y hablar de fracción del Cuerpo de Cristo sólo se puede hacer de manera impropia.

Para Nájera, la fracción de las especies aristotélicas, no puede aceptarse para el Cuerpo de Cristo. El motivo es porque esos accidentes aristotélicos, su fracción, es una división entitativa, en entes, y no expresiva o en similitudes. Pero Cristo,

"Non potest dividi in se seu per deviationem entitativam et in entitate; ergo fractio talis qualis competit speciebus Aristotelicis, non potest convenire Corpori Christi"⁹³.

Y continua proponiendo su doctrina, rechazando de facto las tesis peripatéticas por no convenir a la realidad que se produce en el Sacramento de la Eucaristía:

"In nostra sententia, tam illa fractio quam explicatio specierum secundum talem hypothesim, chimaericae sunt; attamen minus erit incommodum ad salvandam veritatem Confessionis Fidei, ponere, ut nos ponimus, fractionem in Corpore Christi, non in se, sed a se; non secundum speciem propriam, sed secundum quod apparet

⁹² A ella la llama 'passiva affectio', afección pasiva.

⁹³ "No puede ser dividido en si o por división entitativa y en entidad; luego tal división que compete a

panis, cum iste modus sit pure expressivus et formalis, ut sunt omnes modi juxta nostram Philosophiam"⁹⁴.

En cambio, algunos de los aristotélicos dicen que la proposición 'El Cuerpo de Cristo se rompe' es verdadera y tiene sentido propio; por ejemplo, los Salmanticenses, que alegan a Santo Tomás, Waldesio, Cano, Gonet, Capreolo, Soto, Vázquez, Granados. Según ellos, se admite la división de Cristo según la presencia sacramental, pero ponen las especies como sujetos de división entitativa, lo cual es falso:

"Ut aliquid subjaceat divisioni entitativae, debet esse quid entitativum; sed species Eucharisticae non sunt quid entitativum, sed pure expressivum et formale; ergo non possunt species Eucharisticae subjacere divisioni entitativae"⁹⁵.

Se justifica esta opinión porque no es posible que las especies eucarísticas sean algo entitativo que quede después de una división tal; además, la cantidad no es especie, y es imposible que queda algo más que las especies; luego no puede quedar la cantidad. Para las

las especies aristotélicas, no puede convenir al Cuerpo de Cristo". *Ibidem*, pág. 345.

⁹⁴ "En nuestra sentencia, tanto aquella división como la explicación de las especies según tal hipótesis, son quiméricas; en cambio, sería menos incómodo para salvar la verdad de la Confesión de Fe, poner, como nosotros hacemos, la división en el Cuerpo de Cristo, no en sí, sino de sí; no según la especie propia, sino según que aparece el pan, en tanto que este modo es puramente expresivo y formal, como son todos los modos según nuestra filosofía". *Ibidem*, pág. 346.

⁹⁵ "Para que algo subyazca a la división entitativa, debe ser algo entitativo; pero las especies eucarísticas no son algo entitativo, sino puramente expresivo y formal; luego no pueden las especies eucarísticas subyacer a la división entitativa". *Ibidem*, pág. 347.

tesis najerianas y maignanistas, lo que se divide lo hace proporcionalmente, es decir, si es algo entitativo se divide entitativamente y si es algo aparente se divide aparentemente; si la cantidad fuera algo entitativo, entonces se afirmaría la impanatio en el misterio, lo cual es rechazado por Santo Tomás. Luego se divide con división aparente y no con división entitativa.

En definitiva, la fracción entitativa de la cantidad no vale para salvar la sensibilidad del misterio; sólo eliminando los accidentes entitativos y salvando las solas especies rigurosas, queda toda la sensibilidad del Sacramento, que es la doctrina de nuestros autores.

Según Maignan, pues, lo que se rompe 'ut quod' es el Cuerpo de Cristo, no según su presencia natural, sino según la sacramental, en tanto que ocupa el lugar del pan; en cambio, las especies no se rompen 'ut quod', sino 'ut quibus', o según su condición, como similitudes abstractas y representativas del Cuerpo de Cristo. Nájera vuelve de nuevo a manifestar que la mayor y casi la única discordia entre modernos y tradicionales se basa en las distintas interpretaciones de la realidad física:

"Quia Aristotelici explicant physice generationem et corruptionem per productionem et desitionem formae substantialis entitativae; Maignanistae vero solum explicamus physice generationem et corruptionem per adunationem vel dispersionem partium"⁹⁶.

⁹⁶ "Porque los Aristotélicos explican físicamente la generación y la corrupción por la producción y la falta de la forma substancial entitativa; en cambio, los Maignanistas sólo explicamos físicamente la generación y

La especie, en tanto que similitud objetiva pasiva, no es acción, sino que está representativamente producida por la acción. Así, las especies no son acciones divinas intrínsecas, sino a la sumo extrínsecas, porque no hay más composición que expresiones, similitudes o especies rigurosas. La fracción, la corrupción, en el sentir de Maignan y de Nájera, son pasiones de las especies, no de algo entitativo, porque lo que queda en el Sacramento 'peracta consecratione' son las especies rigurosas. Así lo expresa:

"Ubi erat panis, sit Christus totus et totus in qualibet parte illius loci ad modum spiritus... quia est repraesentatus per speciem panis... In primis dum Sacramentum frangitur, nulla res frangitur, quia species non est res, sed modus expressivus rei in nostris principiis"⁹⁷.

Así, Cristo se divide en tanto que apariencia de pan. El Cuerpo de Cristo está en el lugar del pan, o allí donde estaba el pan en forma de espíritu, esto es, todo en todo y todo en cualquier parte. Además, Cristo no sólo está en el lugar del pan, sino que también está como pan, ya que es objeto representado por la especie de pan, ocupando así un lugar. Cristo es Sacramento y cosa a la vez, signo y significado, inmóvil en tanto que espíritu y móvil en tanto que pan. Para nuestros autores, Cristo está en el lugar donde estaba el pan por una presencia milagrosa en forma espiritual, y esa presencia en un modo expresivo; esto es:

la corrupción por la reunión o la dispersión de las partes". *Ibidem*, pág. 361.

⁹⁷ "Donde había pan, estaba Cristo todo y todo en cualquier parte de aquel lugar al modo de espíritu... porque está representado por la especie del pan... Cuando el Sacramento se rompe, ninguna cosa se rompe, porque la especie no es cosa, sino modo respectivo de la cosa en nuestros principios". *Ibidem*, págs. 374-375.

"Corpus Christi, licet appareatur per ipsas ut sit sensibile sensibilitate aliena panis, non est tamen sensibile sensibilitate propria"⁹⁸.

La doctrina de Maignan explica los accidentes eucarísticos por las solas especies rigurosas en el sentido atomista, y por ello es injustamente tachada de herética, pues salva la definición de la Iglesia en cuanto a que quedan los accidentes sin el sujeto, aunque "dissideat a communi opinione in explicando quidditatem et numerum accidentium manentium"⁹⁹. Para ello Nájera aporta las autoridades del Doctor Sutil, de Paz, de Arriaga, Caramuel, Oviedo, etc., en el sentido de que una cosa es conceder tal o cual quiddidad a los accidentes que quedan, y otra es considerar tal o cual explicación como pertinente para la fe.

Tampoco, para Nájera, la opinión de Maignan puede ser tachada de temeraria, pues está basada en opiniones y razones probables, no va contra los Doctores y tiene patronos a su favor. Sobre todo, en lo referente a las autoridades, a partir del concepto de accidente y especie que viene desde la antigüedad: "Ergo opinio Maignani habet Patronos, rationes et non est contra consensum communem; ergo injuste censetur temeraria"¹⁰⁰. Porque una cosa es lo filosófico y otra lo teológico.

⁹⁸ "El Cuerpo de Cristo, aunque se aparezca por éstas [especies] para ser sensible con la sensibilidad ajena del pan, no es en cambio sensible con sensibilidad propia". *Ibidem*, pág. 384.

⁹⁹ "Difiera de la común opinión para explicar la quiddidad y el número de los accidentes que quedan". *Ibidem*, pág. 424.

¹⁰⁰ "Luego, la opinión de Maignan tiene Patronos, razones y no es contra el consenso común; por tanto, injustamente es tachada de temeraria". *Ibidem*, pág. 428.

Sólo pertenece a la fe que queden las especies, o de otra manera, pertenece a la fe que ningún accidente queda más allá de las especies.

Así lo plantea Nájera:

"Juxta Concilium manent species; sed quantitas et qualitas, quae sunt accidentia absoluta materialia Peripatetica, non sunt species; ergo non manent quantitas et qualitas, quae sunt accidentia absoluta Peripatetica"¹⁰¹.

Para los modernos, queda algo común de cada término en la transubstanciación; pero ese algo común no es substancia ni accidente absoluto, porque entonces se falsearía la forma de la consagración; luego es accidente modal, no peripatético, porque no se da en la naturaleza de las cosas, sino atomístico, pero no en la línea entitativa, sino en la representativa o modal, que es la especie. A todo esto añade Nájera la autoridad de Ptolomeo¹⁰², para el cual todo filósofo cristiano debe seguir las 4 reglas siguientes: primero, que Cristo está verdadera y realmente bajo las especies eucarísticas; segundo, que Cristo todo se contiene bajo cada parte de cada especie; tercero, que después de la consagración nada queda de la substancia del pan y del vino, que se han convertido en el Cuerpo y Sangre de Cristo; y cuarta, que después de la consagración sólo queden las especies del pan y del vino. Y las confirma en las tesis maignanistas:

¹⁰¹ "Según el Concilio, quedan las especies; pero la cantidad y la cualidad, que son accidentes absolutos materiales peripatéticos, no son especies; luego, no quedan la cantidad y la cualidad, que son accidentes absolutos peripatéticos". *Ibidem*, pág. 442.

¹⁰² Cita la última de las *Disertaciones Lógico-Metafísicas*.

"Omnes istae quatuor regulae purius et perfectius obsservantur a Maignano quam a Peripateticis; ergo philosophatur de accidenti eo modo quo decet philosophari Doctorem Catholicum et cohaerenter ad mysterium"¹⁰³.

V.II.5. Conclusiones.

Vamos a ir concluyendo este capítulo con una serie de afirmaciones, que bien pudieran llamarse conclusiones, sobre el tema de los accidentes eucarísticos. Los maignanistas no niegan verdaderos accidentes eucarísticos, sino que ellos sean de la naturaleza propuesta por los peripatéticos; es decir, que la cantidad, la cualidad, etc., las excluyen de la explicación del Sacramento, y sólo retienen las especies intencionales:

"Accidentia Eucharistica alia esse praeter species rigurosas negamus. Haec est Conclusio nostra quantum ad numerum; deinde species esse entitates eductas inhaerentes diffitemur, easque consistere in puris expressionibus tenemus. Haec est Conclusio nostra quantum ad quidditatem"¹⁰⁴.

¹⁰³ "Estas cuatro reglas más pura y perfectamente son observadas por Maignan que por los Peripatéticos; luego se filosofa sobre el accidente en aquel modo en que enseña a filosofar el Doctor Católico y más coherentemente en relación al misterio". *Ibidem*, pág. 443.

¹⁰⁴ "Negamos que los accidentes eucarísticos sean algo más allá de las especies rigurosas. Esta es nuestra conclusión en cuanto al número; además, negamos que las especies sean entidades educidas inherentes, y afirmamos

Las especies rigurosas no son accidentes aristotélicos, o entidades inherentes educidas; luego los accidentes aristotélicos pueden ser negados sin peligro para la fe. Maignan acepta que quedan verdaderos accidentes de pan y de vino en la Eucaristía distintos de la substancia, por lo cual la diferencia entre él y los aristotélicos es sólo sobre la quiddidad y el número de esos accidentes que quedan. Es decir, que queda algo accidental después de la consagración se acepta, pero no se determina qué sea físicamente. Por tanto se aceptan los accidentes eucarísticos.

Las especies de Maignan son meros ejercicios y formalidades respectivas sutiles, y después de la consagración queda algo distinto del pan, no substancial, sino accidental; pero no accidental entitativo aristotélico, sino formal denominativo maignanístico. Por tanto, la Eucaristía consiste en el Cuerpo y Sangre de Cristo, y las especies solamente connotan:

"Si legisset Maignanum, videret quod species Maignani intentionales sunt externae actiones in objecto, non qualitates productae in organo; videret quod Sacramentum non ponitur in speciebus nisi connotative"¹⁰⁵.

Pues el sabor, el olor, sin negar que quedan, sin embargo no son nada más allá de las especies.

que consisten en puras expresiones. Esta es nuestra conclusión en cuanto a la quiddidad". *Ibidem*, pág. 387.

¹⁰⁵ "Si leyera a Maignan, vería que las especies intencionales de Maignan son acciones externas en el objeto, no cualidades producidas en el órgano; vería que el Sacramento no se pone en las especies, a no ser connotativamente". *Ibidem*, pág. 396.

Maignan no niega ni las formas substanciales ni las accidentales; lo que se pone en cuestión es su quiddidad física, es decir, si son entidades (aristotélicos) o si son formalidades respectivas (maignanistas):

"Species sunt accidentia realia quae manent, licet non realitate entitativa... sed realitate expressiva"¹⁰⁶.

La especie consiste en acción transeúnte, en movimiento pasivo y en similitud objetiva; y las formalidades de esta acción, de este movimiento y de esta similitud:

"Sunt modi Atomistici, seu formalitates extrinsecae panis, quae antea et post consecratione distinguuntur realiter expressive a pane"¹⁰⁷.

En cualquier caso, no se niegan por los modernos todos los accidentes, puesto que son cosas distintas que nada quede y que lo que quede sea algo entitativo o algo expresivo. Así lo manifiesta nuestro sevillano Nájera:

"Quod Maignanus negat remanere aliquid praeter speciem, non est absolute negare quod aliquid maneat; si enim species panis manet, aliquid manet"¹⁰⁸.

¹⁰⁶ "Las especies son accidentes reales que quedan, aunque no con realidad entitativa... sino con realidad expresiva". *Ibidem*, pág. 407.

¹⁰⁷ "Son modos atomísticos, o formalidades extrínsecas del pan, que antes y después de la consagración se distinguen real expresivamente del pan". *Ibidem*, pág. 414.

¹⁰⁸ "Que Maignan niegue que algo quede más allá de las especies, no es negar absolutamente que algo queda; pues,

La cuestión sería, y volvemos a reiterar el centro de la cuestión eucarística, saber si eso que queda es algo real y entitativo, o algo expresivo y formal.

Damos, así, por finalizado el presente capítulo. El examen de la magna obra de Nájera nos ha desvelado las claves para comprender cuál fue la salida de los modernos atomistas partidarios de las tesis del mínimo francés Emmanuel Maignan en relación con el asunto de la transubstanciación eucarística. Todas las cuestiones relativas a la creencia y a la fe quedaron establecidas tal y como ya lo estaban; la discusión se entabló cuando se pretendió explicar, físicamente, la constitución de los accidentes o especies que, realizada la consagración, quedaban en el Sacramento. Por tanto, más que de teología, hemos hablado de las implicaciones teológicas del atomismo moderno para justificar esta parte de la investigación.

si la especie del pan queda, algo queda". *Ibidem*, pág. 419.

CAPÍTULO VI

**LOS DESENGAÑOS FILOSÓFICOS, UN PRECEDENTE DE
EL EVANGELIO EN TRIUNFO O HISTORIA DE UN
FILÓSOFO DESENGAÑADO (ca. 1797) DE OLAVIDE**

En el examen y análisis del siglo XVIII español, y partiendo del complejo y costoso proceso de introducción de la ciencia y la filosofía modernas en nuestro país a partir de la segunda mitad del XVII, entran en juego una serie de variables que determinan las distintas concepciones e interpretaciones de nuestro siglo ilustrado. Como todo proceso histórico que se precie, los pensadores modernos españoles propiciaron e hicieron posible el posterior desarrollo de la ilustración española, centrada en el reinado de Carlos III a partir de la segunda mitad del siglo.

Tomando como referencia tales hechos, no es difícil establecer una relación entre lo que fue el momento de inflexión filosófica introducida por los novatores a principios del XVIII y la posterior puesta en marcha del proceso reformista ilustrado en España. Los novatores, y particularmente Juan de Nájera, representaron para nuestro país la posibilidad misma de tal proyecto renovador en los campos científico y filosófico, fundamentalmente.

En el presente, y último, capítulo de nuestra investigación vamos a tratar de ver la conexión entre nuestro autor, Juan de Nájera, y uno de los principales representantes de la cultura ilustrada española propiamente dicha, Pablo de Olavide. Del trabajo realizado por Nájera en el ámbito de la filosofía y de la teología, con su apuesta en favor del atomismo moderno y con las modificaciones introducidas para la comprensión del misterio eucarístico a partir del mismo, ya hemos hablado extensamente con anterioridad. Ahora abordamos la obra de Olavide, centrándonos en *El Evangelio en triunfo*, para establecer la conexión entre las raíces, hasta ahora

injustamente poco tratadas y estudiadas, de la ilustración española y la plenitud del pensamiento dieciochesco en España.

Curiosamente, ha sido la casi total coincidencia de los títulos -*Desengaños filosóficos* de Nájera, e *Historia de un filósofo desengañado* de Olavide- la que me ha movido a realizar esta aproximación a sus pensamientos, sin dejar de considerar en ningún momento la gran distancia temporal entre una y otra: 60 años¹.

Como se podrá observar a lo largo de las siguientes páginas, las coincidencias entre Nájera y Olavide son muy claras, pudiendo establecer, pues, una relación directa entre nuestro novator y nuestro ilustrado. En breves palabras, la reforma introducida por Nájera en el ámbito filosófico la proyectó Olavide en su reforma pedagógica, abogando por la introducción de los estudios prácticos en la educación y por el rechazo a los planteamientos de la Escolástica; además, ambos fueron fervientes católicos y cristianos, a pesar de las luchas y de las continuas afrentas que sufrieron por su pretendida heterodoxia; finalmente, ni los *Desengaños* ni la *Historia de un filósofo desengañado* significaron una ruptura total ni un rechazo de los planteamientos intelectuales que mantuvieron a lo largo de sus vidas, a pesar de lo que hasta hace poco se ha querido entender.

Entramos, pues, sin más dilación en las ideas de Olavide, fruto de una tendencia de pensamiento que arrancó a finales del siglo XVII y uno de cuyos representantes más cualificados fue Juan de Nájera.

¹ 1737 y 1797, respectivamente.

VI.I. PABLO DE OLAVIDE Y SU OBRA

Muchas fueron las parcelas en las que el peruano trabajó incansablemente por hacer realidad, en la medida de lo posible, sus proyectos reformistas. Auténtico baluarte de la ilustración española, Olavide proyectó sus ideas fundamentalmente en el ámbito rural-agrícola, y en la renovación de la educación española. Una visión general de estos aspectos nos dará pie al examen más detenido de su concepción religiosa, punto siempre de discusión entre los investigadores dada su condición, por un lado, de auténtico cristiano, y tomando, por otro, el hecho de su encarcelamiento.

VI.I.1. Un representante de la ilustración española.

Olavide se sitúa en pleno siglo XVIII, tras haber nacido en Lima en 1725 y haber huído de su país a mediados de la centuria. Durante su estancia en España, permaneció en Cádiz, Sevilla y Madrid, donde logró un alto status social gracias a su matrimonio con la viuda Isabel de los Ríos y a las influencias y amistades que tal relación le deparó, pudiendo al mismo tiempo realizar el sueño que siempre deseó de viajar por Europa y conocer personalmente a los mayores intelectuales del momento, como Voltaire.

Este proceso de formación, de educación y de inmersión en las tareas propias del filósofo es lo que ha llevado al profesor Abellán a caracterizar a Olavide como el 'filósofo' español por antonomasia. Así lo dice: "Es en el siglo XVII y, con mayor rigor en el XVIII, cuando la palabra -al secularizarse- adquiere un sentido propio y específico; así ocurre en Francia, donde 'filósofo' viene a convertirse en sinónimo de hombre ilustrado que busca el progreso y la transformación de la sociedad". Y aporta los siguientes rasgos típicos, enumerando meticulosamente cuáles fueron las notas características de todos los intelectuales españoles que hicieron frente al estado decadente en que se encontraba la cultura y la ciencia en España: "Tolerancia religiosa, sentido crítico respecto al pasado, optimismo frente al futuro, confianza en el poder de la razón, oposición a la autoridad eclesiástica y al poder tradicional de la Iglesia, impulso hacia lo natural y valoración positiva de la experiencia, exaltación del progreso y del conocimiento... Pues bien, todos ellos son rasgos que aparecen característicamente en el peruano Olavide, que se manifiesta en este sentido como el 'filósofo' español por excelencia"².

Así, Olavide luchó en España por la libertad, por el progreso y por la transformación de la sociedad para adaptarla a los nuevos tiempos ilustrados que corrían por entonces. Una transformación social guiada y presidida por la necesidad de dotar al hombre español de los recursos para poder modernizar el país en todos los ámbitos.

² ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Vol. III: 'Del Barroco a la Ilustración'.

Con el objetivo de enlazar y buscar las relaciones entre Nájera y Olavide, vamos a considerar ahora brevemente cuáles fueron sus proyectos más relevantes en el ámbito pedagógico y sus ideas de promoción de la profesión agrícola, como paso previo para el logro y consecución de la felicidad social en la España del siglo XVIII.

VI.I.2. Los proyectos de reforma educativa.

Una de las principales inquietudes culturales que los dirigentes españoles tuvieron durante el período ilustrado fue la de instaurar unos nuevos planes de estudio que cubrieran las lagunas pedagógicas de las que adolecía nuestra enseñanza. Con este objetivo, el entonces fiscal del Consejo de Castilla, Campomanes, encargó a Olavide la redacción de un proyecto para la Universidad de Sevilla, que tituló *Plan de Estudios para la Universidad de Sevilla*³.

En líneas generales, Olavide⁴, siguiendo en esto los parámetros que los novatores ya habían utilizado

Espasa-Calpe, Madrid, 1986, págs. 594-595.

³ Cfr. OLAVIDE, Pablo de: *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla*. Edición y estudio preliminar de Francisco Aguilar Piñal, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1969.

⁴ Un interesantísimo estudio sobre el pensador limeño puede verse en DEFOURNEAUX, Marcelin: *Pablo de Olavide, el afrancesado*. Trad. de Manuel Martínez Camaró, Padilla Libros, Sevilla, 1990. En la presente cuestión sobre la educación consúltese el capítulo V de la Segunda Parte, titulado 'El plan de reforma universitaria', págs. 79-93.

anteriormente, se oponía a la enseñanza tradicional, a sus métodos y a los contenidos que conformaban los estudios en España. Así, dio mayor preponderancia a los estudios clásicos del griego y del hebreo en aras del rechazo a la teología escolástica, revisando los textos sagrados desde una concepción crítica de la historia. Abogó por "una educación ilustrada, pero cristiana"⁵, esto es, una educación que, siguiendo los dictados del pensamiento ilustrado, tiene a la razón como auténtica protagonista, sin renunciar por ello a un profundo sentimiento religioso. En este sentido, las ciencias que deben estudiarse primordialmente son aquéllas que tienen una mayor utilidad, que son más sólidas e importantes, despreciando el memorismo por inclinar el alma hacia el orgullo y la vanagloria. Una religión basada en la razón, las matemáticas (Geometría y Àlgebra), las artes prácticas, el latín y la gramática española, constituirán la propuesta de Olavide para lograr una educación ilustrada que atienda a las necesidades del pueblo español del setecientos.

Así se refiere Olavide a la Geometría y al Àlgebra: "Ellas son las más sólidas y verdaderas; porque los hombres casi no pueden saber en la tierra con seguridad más que medir y contar. Pero fuera de estas ventajas tienen las de rectificar el espíritu y conducirle por medios más seguros a la indagación de la verdad"⁶. La meta que persigue nuestro autor es el logro

⁵ OLAVIDE, Pablo de: *El Evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado*. Imprenta de Don Joseph Doblado, Madrid, 1798, 2ª edición, Tomo IV, Carta XXXVI, pág. 87. Las citas de esta obra están tomadas de la segunda edición de 1798 y de la cuarta y quinta de 1799.

⁶ OLAVIDE, Pablo de: *El Evangelio...*, op. cit., Tomo IV, Carta XXXVI, pág. 118.

de una educación integral, total, universal, que haga o tienda a hacer feliz al hombre, teniendo a la razón en la más alta consideración.

En la propuesta de Olavide de esta nueva y renovada educación, no pasa por alto los inconvenientes que pudieran impedir su realización, retomando las críticas de los novatores españoles a la enseñanza tradicional: el sectarismo y el espíritu escolástico son, pues, los obstáculos más importantes. El profesor Abellán perfila sutilmente esta cuestión: "El ilustrado limeño considera que son dos los 'obstáculos' fundamentales para el progreso universitario: 1) el 'el espíritu de partido' de las distintas escuelas teológicas que se atacan mutuamente, impidiendo el trabajo en equipo; y 2) el 'espíritu escolástico' que estimula la polémica vana sobre sutilezas absurdas, mientras descuida los saberes 'prácticos' y las ciencias 'útiles', basadas en la observación y la experiencia. En el 'espíritu de partido' ve Olavide la causa principal de la decadencia española, pues es en ese espíritu en el que se basan para defender -cada clase y hasta cada individuo- los fueros y los privilegios más descabellados. Pero, por lo que respecta al progreso universitario, el 'espíritu escolástico' ha sido aún más nefasto, pues es el que ha propiciado el gusto por las cuestiones frívolas e inútiles, con olvido de los conocimientos sólidos y útiles"⁷.

Desde un punto de vista amplio, todas reformas tendentes a la renovación de la enseñanza universitaria en España tuvieron tres motivaciones preferentes: la modernización del país a través del estudio de las ciencias útiles y prácticas, la dotación

de una visión de conjunto para el alumno de las materias en las que iba a ser instruído (en este sentido se incitó a la utilización de libros de texto en los que estuvieran incluidos todos los temas que iban a ser tratados, rechazando las lecciones magistrales del profesor), y, finalmente, la consideración de la renovación y reforma social como fruto de una nueva concepción del saber basada en los dos anteriores puntos. Educando al pueblo podría modernizarse el país.

Como ya se dijo anteriormente, Olavide participó del movimiento ilustrado europeo, fundamentalmente del francés. En este sentido, la coincidencia de ideas entre él y Rousseau respecto de la educación son varias: la naturaleza, el campo, se constituye en un elemento educador, pues es fiel reflejo del poder de su Creador; la educación del niño debe guardar una rigurosa relación con su edad, sin pretender hacerles mayores antes de tiempo; el maestro-preceptor es una figura clave en el proceso educativo, pues su preparación y ejemplo determinarán la formación de los menores; se rechaza frontalmente el memorismo, instruyendo al niño en la comprensión de los principios de las ciencias prácticas; se vuelve al principio clásico del 'mens sana in corpore sano', dando importancia al ejercicio físico de los estudiantes; los estudios deberán acompañarse del aprendizaje de un oficio manual, infundiendo en el alumno responsabilidad y autosuficiencia en la medida de sus capacidades; y se les instruirá y formará en el fomento de la virtud y la bondad, cualidades éstas que permanecen incluso por encima de la asimilación sistemática de conocimientos

⁷ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit.,

científicos, pues ante todos son hombres que viven en sociedad⁸ y que dependen unos de otros para el logro y consecución de sus metas.

Vemos, pues, que la enseñanza necesitaba de una reforma radical que posibilitara el despegue cultural de España, proyecto que Olavide potenció, aunque las realizaciones prácticas del mismo fueron muy escasas y, en gran medida, los parámetros tradicionales de la pedagogía siguieron en pie.

VI.I.3. La agricultura y la felicidad humana.

El otro campo de actuación en el que Olavide plasmó sus ideas reformistas fue en el terreno rural, ámbito idóneo para conformar y realizar sus proyectos utópicos pero realizables y posibles.

En el *Informe sobre la ley Agraria*⁹ ya había manifestado Olavide sus ideales ilustrados respecto del papel que la agricultura debía jugar en la modernización de España. El tomo IV del *Evangelio en triunfo* retoma las mismas ideas, lo cual nos permite "constatar no sólo la continuidad de sus ideales

vol. III, 1986, pág. 587.

⁸ Un examen más detenido de estas cuestiones puede verse en FERNÁNDEZ SANZ, Amable: *Utopía y realidad en la ilustración española. Pablo de Olavide y las 'Nuevas Poblaciones'*. Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1990, págs. 349 y ss.

⁹ Edición de Ramón Carande, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, nº CXXXIX, Madrid, 1956.

ilustrados, sino también la 'necesidad vital' que tenía Olavide de realizar lo que, 'poderes diversos', le habían impedido"¹⁰.

En su primera aproximación, constata el estado en que se encontraba la actividad agrícola en España, obteniendo una pésima impresión tras el análisis de la misma en tierras andaluzas: "No se veía más que una porción inmensa de tierra erial y abandonada; muy poca, esto es, la que estaba más cerca del lugar, puesta en cultivo, y toda la demás en manos de la inculta y agreste naturaleza". Y va incluso más allá: "Aun aquella porción que estaba cultivada, lo estaba de una manera tan superficial y miserable, que no se podía ver sin lástima. La tierra apenas estaba removida, y quando observábamos los tristes labradores cultivando sus campos, nos daba pena ver sus arados tan pequeños y ligeros, sus animales tan débiles, y por consiguiente los surcos muy superficiales"¹¹.

Por ello, para poder realizar sus proyectos, lo primero que hace es analizar las posibles causas de semejante estado, de las cuales deriva la escasa productividad que se obtiene de los terrenos. Para él, fundamentalmente son dos las principales: por un lado, la pobreza que reina entre los agricultores, que les impide llevar a cabo otros modos de cultivo y aprovechamiento de la tierra, y, por otro, el desconocimiento de otros tipos de producción y de labranza de las mismas. Sin embargo, no son las únicas, ya que las numerosas tierras de baldío, la política

¹⁰ FERNÁNDEZ SANZ, Amable: *Utopía y realidad en...*, op. cit., pág. 340.

¹¹ OLAVIDE, Pablo de: *El Evangelio en triunfo...*, op. cit., tomo IV, Carta XXXVII, pág. 146.

ganadera que entonces regía el destino del vacuno inclinada hacia el despoblamiento humano para el beneficio de las reses, una antigua legislación, la abundancia de grandes latifundios y arrendamientos, todos colaboraban en el empobrecimiento de los agricultores andaluces; sobre el último de estos puntos y refiriendo la condición de privilegio de los grandes terratenientes, dice Olavide que es difícil que: "habitando siempre en la capital, distraídos en tantos devaneos, pensasen en mejorar las tierras... Y todos se contentan con arrendarlas"¹².

Ante semejante panorama, Olavide construyó su entramado de reformas agrícolas para elevar el nivel de vida de los trabajadores del campo, comprometiéndose él mismo a su puesta en marcha. Así, propuso que cada agricultor se ocupase de una pequeña parcela de terreno al que pudiera atender (30 ó 35 fanegas o suertes, unos 150.000 metros cuadrados), destinando una parte de la misma al cultivo de hierbas para el ganado y rotando los productos de siembra anualmente. Además se les dotaba de un arado, vacas, gallinas, ovejas, cerdos, para que pudieran iniciar su actividad. Se trataba de "un modelo de lo que debe ser la agricultura moderna e ilustrada basado en una explotación continua"¹³.

Olavide repartía las tierras entre los agricultores entregándoselas en usufructo vitalicio, aunque la propiedad de las mismas se la reservaba él. El trabajador debería pagarle una pequeña cantidad al año, no podría vender ni abandonar la tierra, y se le impedía parcelar los territorios que le habían sido entregados.

¹² *Ibidem*, tomo IV, Carta XXXVII, pág. 160.

Con este proyecto de Nuevas Poblaciones, "toda la familia toma el gusto y la inteligencia de los trabajos del campo. Y el padre aislado en su posesión no tiene la frecuente comunicación con los hombres viciosos del lugar... La mujer conserva su inocencia, y los hijos se crían con ella. Ocupados toda la semana en sus trabajos, el día de fiesta van a la Iglesia, cumplen con su obligación de christianos, oyen la palabra de Dios, se proveen en el mercado de lo que necesitan, y vuelven a su rústico albergue a gozar de la paz, tranquilidad y comodidades inocentes"¹⁴.

Como puede observarse, todo un proyecto utópico de reformas agrícolas que debía responder al espíritu moderno del período ilustrado en que Olavide desarrolló su actividad. La ocupación agrícola adquiriría, así, un papel preponderante en el logro del bienestar y de la felicidad del hombre, en el progreso social y en la mejora de su calidad de vida, extendiéndose sus consecuencias al marco más general del país. Concluimos con una cita del autor en la que se observa la 'revolución' que una agricultura moderna e ilustrada produciría en España: "La Agricultura es el primero y más importante fundamento de la felicidad pública, como que de él depende no sólo la vida y la tranquilidad de los hombres, sino también el comercio, las artes, y todo lo que contribuye a dar fuerza y respeto a una potencia, y es también lo que hace el placer, la delicias y abundancia de sus individuos"¹⁵.

¹³ FERNÁNDEZ SANZ, Amable: *Utopía y realidad en...*, op. cit., pág. 343.

¹⁴ OLAVIDE, Pablo de: *El Evangelio en triunfo...*, op. cit., tomo IV, Carta XXXVII, pág. 171.

¹⁵ *Ibidem*, tomo IV, Carta XXXVII, pág. 151.

VI.II. LA RELIGIÓN Y SU PAPEL EN LA ESPAÑA ILUSTRADA:
EL EVANGELIO EN TRIUNFO.

Ha sido cuestión ampliamente discutida entre los investigadores la línea que Olavide siguió respecto de su sentimiento religioso y la presunta o real conversión que se obró en su persona años antes de su muerte. Sin pretender ser exhaustivos ni meticulosos, pues no es el momento de ello, creemos que la redacción de *El Evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado* constituyó, en el proceso de desarrollo y expansión del pensamiento olavideano, la culminación de sus ideales tanto utópicos como religiosos y sociales. Porque en esa obra no hizo Olavide sino patentizar y corroborar las líneas de pensamiento filosófico y religioso que asumió desde hacía muchos años.

En este sentido, intentaremos mostrar a continuación cuál fue su postura ante el hecho religioso y cómo conformó, con coherencia y responsablemente, su vida social y pública bajo unos ideales religiosos que en ningún momento abandonó. No queremos decir que en Olavide no hubiese momentos de vacilación y duda ante la situación histórica que le tocó vivir, replanteándose incluso su actitud ante ella, sino que la obra *El Evangelio en triunfo* no puede ser tomada como un texto reaccionario o conservador que rompiera con su pasado más inmediato. Es aquí donde creemos encontrar la relación directa entre Juan de Nájera y Olavide, entre los *Desengaños filosóficos* y la *Historia de un filósofo desengañado*, entre un novator de principios del siglo XVIII y un ilustrado de los últimos años.

VI.II.1. La religiosidad de Olavide.

"Exponer el espíritu y doctrina de la Fe con bastante profundidad, para que no la deban desdeñar los que quieren hallar en todo las luces de la Filosofía y de la razón; y que los puntos principales del Cristianismo están presentados con la severidad y exactitud que requiere el carácter crítico y dificultoso del siglo"¹⁶.

Así comienza Olavide su obra más llamativa dentro del aspecto que estamos estudiando, proponiendo la enseñanza del *Evangelio* desde principios racionales que aclaren las doctrinas religiosas heredadas de la antigüedad.

El tema religioso lo abordó Olavide preferentemente en los tres primeros volúmenes del *Evangelio en triunfo*, a los que nos vamos a remitir para justificar nuestra opinión sobre la ortodoxia del limeño.

Desde las líneas más tradicionalistas y aferradas intransigentemente a la ortodoxia católica se había promovido una campaña de desprestigio hacia la persona de Olavide que culminó en una concepción de las tesis olavideanas en tanto que heréticas y ateas. Por ello, ¿se podía considerar *El Evangelio en triunfo* una renuncia a los planteamientos progresistas que desde joven defendió Olavide? ¿Sería la artimaña que utilizó

¹⁶ OLAVIDE, Pablo de: *El Evangelio en triunfo o Historia de un filósofo desengañado*. Impr. de Don Joseph Doblado, Madrid, 1799, 4ª edición, Tomo 1, Prólogo, pág. XV.

para evitar el descalabro social de una persona que jamás podía renunciar a los ideales ilustrados que siempre asumió?

A partir de estas interrogantes podemos entrar a considerar cuáles fueron sus inquietudes en el terreno de la religión. Evidentemente, la defensa que llevó a cabo Olavide en su obra adoleció de cierta ambigüedad y falta de rigor, por cuanto afirmaciones excesivamente tajantes pudieran conducirle a una férrea vigilancia por parte del tribunal inquisitorial. De ahí que más que hablar de una 'conversión' o una 'vuelta a sus raíces', en el caso del *Evangelio en triunfo* estaría justificada una aproximación que tendiese a la conciliación, al eclecticismo -propio del movimiento novator español de principios del siglo XVIII- entre las ideas de progreso propias del pensamiento ilustrado y la salvaguarda de la ortodoxia religiosa. El encarcelamiento, pues, que sufrió por la Inquisición no propició sino una manifestación y clarificación pública de sus guías, tanto filosófico-sociales como religiosas.

Defourneaux nos da algunas claves para entender la postura de Olavide: "Probablemente una simple razón de prudencia explicaría la abstención de afirmaciones que fueron condenadas en otros tiempos contra él por el Santo Tribunal; pero la razón no parece suficiente, pues otras palabras y pensamientos igualmente audaces son puestos en boca del Filósofo para ser refutados de manera más o menos convincente por el Religioso. Parece en realidad que Olavide haya evitado presentar unos cuantos argumentos que iban contra su 'voluntad de creer'... Su retorno a la fe o más exactamente a una concepción más tradicional de la

religión en que había sido educado, no puede considerarse como la consecuencia de una indagación racional que le haya convencido de la verdad 'objetiva' de los dogmas cristianos y católicos... El espectáculo de los excesos revolucionarios y la prisión de 1794 no hicieron más que precipitar, con ayuda de la edad, una evolución comenzada una quincena de años antes"¹⁷.

De estas palabras podemos deducir que las ideas religiosas de Olavide jamás dejaron de estar presentes, si bien en ocasiones difuminadas y hasta enrarecidas por causas enjuiciatorias. Pero la religiosidad fue una constante en el pensador peruano. Así lo presenta Domínguez Ortiz en su extraordinario estudio sobre la época de Carlos III: "Interesa, sin embargo, distinguir entre la Iglesia como institución, cuyo funcionamiento suscitaba muchas reservas, cuya reforma (en los aspectos temporales) se reclamaba desde muchos sectores, y la Iglesia como comunidad de fieles que profesan una fe, de la que nadie quería apartarse. Un 'esprit fort' como Olavide, cuyo anticlericarismo era notorio, al escuchar su calificación inquisitorial de hereje convicto recibió una impresión tan fuerte que cayó desmayado"¹⁸.

Así, la crítica que realizó Olavide a la Iglesia como institución, a su funcionamiento, a su anquilosada estructura, en absoluto hay que tomarla o hacerla derivar en una ausencia y un desapego desgarrado hacia los sentimientos religiosos y la fe que profesaba él mismo.

¹⁷ DEFOURNEAUX, Marcelin: *Pablo de Olavide...*, op. cit., págs. 353-354.

¹⁸ DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Carlos III y España de la Ilustración*. Ediciones Altaya, Barcelona, 1996, pág. 141.

En este sentido hay que entender las reticencias que puso a las actuaciones ilícitas y pecaminosas del clero, intentando modificar los hábitos y costumbres de las manifestaciones religiosas españolas; la superstición, las procesiones, la amalgama entre lo profano y lo sacro, todos eran aspectos que, dentro de la espiritualidad olavideana, estaban fuera de lugar y había que abolir.

Ni que decir tiene que su fe, su creencia en los dogmas cristianos y las verdades reveladas, siempre quedaron al margen de los acres reproches que hizo a la religiosidad pública de los españoles. Su ortodoxia religiosa no le impidió, pues, revisar el estado de la Iglesia española y, apoyado en un profundo sentimiento religioso, proponer una nueva religiosidad que rompiera con el artificio establecido en las prácticas cristianas¹⁹.

Además, contamos con una serie de testimonios que avalan la tesis de que Olavide siempre tuvo presente la religión, aun en la época dedicada a la actividad pública y política. Así, durante los años que permaneció en Lima se interesó notablemente por los temas teológicos y su 'publicidad', su explicación y enseñanza entre la gente; a lo largo de sus ocupaciones públicas manifestó a las claras su desacuerdo ante la ignorancia sobre las creencias religiosas, llegando a componer

¹⁹ Como puede observarse, estas críticas a las prácticas y a las manifestaciones religiosas que realizó Olavide fueron ya con anterioridad una constante en el que se puede considerar como el mayor divulgador, que no introductor, del pensamiento moderno en nuestro país; nos referimos al Padre Benito Jerónimo Feijoo.

incluso cantos diversos para las ceremonias²⁰. En definitiva, la redacción del *Evangelio en triunfo* no viene a confirmar otra cosa que la culminación del proceso de interiorización religiosa que Olavide fue fraguando a lo largo de los años, un proceso que en ningún caso respondió al abandono de ese cristianismo ilustrado del que el limeño siempre hizo gala.

En este sentido concordamos con las tesis mantenidas por el profesor Abellán respecto de Olavide, su obra, y su cristianismo. Así lo dice: "No realiza allí Olavide [se refiere al *Evangelio en triunfo*] una exaltación de la religión cristiana a costa del ideario ilustrado, sino que su afán es, por el contrario, mostrar la compatibilidad entre ambos"²¹; y líneas más adelante puntualiza: "Esta apología 'racional' del cristianismo coincide probablemente con lo mismo que pensaba Olavide durante sus años en Sevilla. Está también muy cerca de lo que pensaban los ilustrados y enciclopedistas franceses, de los que nuestro filósofo se sentía seguidor. No sería difícil establecer el hilo de lecturas e influencias que le llevaron a ello, pero aquí nos basta haber mostrado la continuidad de un pensamiento que -a pesar de las circunstancias- no sufrió rupturas definitivas ni saltos en el vacío"²².

Con la confirmación de la continuidad ideológica y religiosa de Olavide a lo largo de su vida, aun a pesar de la mayor preponderancia que el hecho religioso adquirió en sus últimos años, entramos a

²⁰ Cfr. DEFOURNEAUX, Marcelin: *Pablo de Olavide...*, op. cit., pág. 549, nota 51.

²¹ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1986, pág. 604.

²² *Ibidem*, pág. 605.

considerar ahora la impronta que la tendencia jansenista dejó en el pensador peruano, inclinándose hacia una religión que veía compatible con los dictados de la razón, y que se aferraba a la interiorización de la creencia para ejecutar la crítica a las prácticas 'vacías' de las celebraciones religiosas.

VI.II.2. Influencia del jansenismo.

El jansenismo, como propuesta de renovación religiosa profunda del catolicismo, fue una de las notas definitorias de nuestro siglo XVIII; la lucha por la libertad del individuo frente a las autoridades, la impronta del sentimiento religioso frente a una moral provisional y aleatoria, fueron los hitos que los jansenistas, en su afán por reformar las prácticas religiosas de Europa y España, tomaron como guías de su actuación social.

En el caso concreto de España, no podemos decir que su implantación, funcionamiento y difusión varíe en exceso del movimiento europeo. Los jesuitas españoles eran los principales adversarios de aquéllos que defendían la independencia de las autoridades eclesiásticas españolas respecto de Roma, tachando casi unánimemente de 'jansenistas' a quienes se oponían al poder romano: "Evidentemente, la herejía jansenista no existió en España, al menos en lo que tuvo de carácter dogmático; para el padre Miguélez lo que sí se dio fue una desobediencia a Roma bastante extendida, y un intento de

la Iglesia española por conseguir cierta autonomía e independencia del poder papal"²³.

La negación de la infalibilidad papal y el reclamo de mayores poderes, en clave de autogobierno, para los obispos españoles se constituyeron en los principales puntos de fricción entre jesuitas y el resto, interpelando al episcopalismo como clave interpretativa del nuevo sentimiento religioso español. Aplicar los parámetros de la razón a los problemas eclesiásticos fue la salida al estancamiento de la Iglesia en el siglo XVIII español, prestando más atención a las cuestiones prácticas y procedimentales que a las doctrinales o dogmáticas. La pérdida progresiva del sentimiento religioso puro motivó que los jansenistas impregnaran todo de religiosidad, proyectando sus intereses contra el poder jurisdiccional del Sumo Pontífice. En definitiva, el jansenismo es un "movimiento que aúna la renovación espiritual y la secularización, al mismo tiempo, en busca de una nueva actitud administrativa, moral y pastoral en el orden de la vida religiosa"²⁴.

¿Cómo afectó todo este planteamiento a las tesis reformistas de Olavide? Su religiosidad, ¿tuvo sus raíces en este movimiento iniciado varias décadas antes?

Inevitablemente volvemos a encontrarnos en Olavide la confirmación de las opiniones que, dada sus ocupaciones políticas, ya había mantenido con anterioridad. En *El Evangelio en triunfo* reaparece, pues, la crítica olavideana a la desmesura y a la superficialidad que se hace patente en las

²³ *Ibidem*, pág. 694.

²⁴ *Ibidem*, pág. 699.

manifestaciones religiosas del país. Así, dice: "Nuestra religión no consiste en esas devociones particulares, que es fácil que la simplicidad del pueblo introduzca en ellas alguna superstición por un error hijo de la ignorancia"²⁵.

La ausencia de una religión pura, sensata, consecuentemente asumida, podía provocar la peligrosa aparición de la superstición. Estamos, pues, en este planteamiento de Olavide, recogiendo las raíces jansenistas de principios de siglo, intentando depurar de falsas ideas la religión cristiana y poniendo a la razón como punto de inflexión para la corrección de las deficiencias cognoscitivas e interpretativas del auténtico sentido del hecho religioso. El pensamiento y la razón son los pilares para refinar y alcanzar una auténtica religión.

En Olavide encontramos una clara tendencia ilustrada en las prácticas naturales de la religión, haciendo de la explicación histórica, basada en hechos y diálogos, la justificación última de su crítica y de su propuesta renovada de la religión en España. Así lo afirma Amable Fernández: "Se trata de aclarar, enseñar y extender, con principios racionales, los pensamientos expresados en el *Evangelio*"²⁶.

Evidentemente, Olavide situó en la educación la clave para comprender las enormes desviaciones que, dentro de la religiosidad popular, se habían producido. En este sentido, ya hemos explicitado

²⁵ OLAVIDE, Pablo de: *El Evangelio en triunfo...*, op. cit., Tomo II, Carta XV, pág. 150.

²⁶ FERNÁNDEZ SANZ, Amable: *Utopía y realidad...*, op. cit., págs. 332-333.

su proyecto de reforma educativa en anteriores páginas de este capítulo.

Olavide se vio, pues, en la necesidad de asumir una religiosidad congruente y comprometida con la realidad social de su país, impulsando al cristiano hacia el deseo de creer por encima falsas ceremonias y ostentosas celebraciones. Es de esta forma como el limeño entendió el auténtico espíritu de las Escrituras, proyectándolo inevitablemente hacia el bienestar y la utilidad del grupo, y tomando a los otros como auténticos hermanos necesitados de nuestra ayuda y tolerancia. Así, otorga Olavide a la religión una función tan importante, si no más, como la que dio a la agricultura moderna en el ámbito económico.

Es por esta razón por la que la religión cristiana es "la única Filosofía que sabe reparar las desigualdades que las instituciones sociales hacen inevitables, y por eso la porción más desgraciada y débil de la humanidad tiene muchos motivos para amarla, muchas razones para ser religiosa"²⁷.

Por tanto, a pesar de la evolución de su pensamiento, en Olavide no hubo una fractura que permita la división epocal de su visión de la sociedad y la religión española del siglo XVIII. La influencia que recibe del jansenismo se vio proyectada en un cristianismo moderno, ilustrado, crítico, histórico, cuyo último objetivo consistía en lograr un sentimiento religioso más profundo y más acorde con las enseñanzas evangélicas. Pero, "contribuir a remediar esa situación

²⁷ OLAVIDE, Pablo de: *El Evangelio en triunfo...*, op. cit., Tomo III, Carta XXXIII, pág. 402.

es una de las tareas más nobles a que puede entregarse un 'filósofo', y eso es lo que va a hacer este nuevo 'filósofo desengañado'; desengaño que no supone abandonar las 'luces del siglo' "²⁸.

VI.III. CONCLUSIONES. EL PARALELISMO IDEOLÓGICO ENTRE NÁJERA Y OLAVIDE.

El objetivo de nuestra investigación ha sido desde un principio plantear la estrategia de modernización filosófica y científica que los novatores, entre los cuales Juan de Nájera ocupó un lugar destacado, llevaron a cabo dentro del contexto político, social, cultural e ideológico que conformó el paso del siglo XVII al XVIII en nuestro país.

Ello nos ha servido para establecer una serie de relaciones, de concordancias entre lo que fueron sus propuestas filosóficas y las líneas de pensamiento que un ilustrado por excelencia, Pablo de Olavide, intentó plasmar en la sociedad finisecular dieciochesca española.

Sin entrar en una discusión más profunda de las tesis de Olavide que en este capítulo hemos esbozado, vamos a terminarlo exponiendo las que son, a nuestro parecer, las similitudes, coincidencias, afinidades entre ambos autores y dos de sus obras.

²⁸ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1986, pág. 618.

VI.III.1. De la filosofía najeriana a la
 pedagogía olavideana.

Juan de Nájera, dentro del amplio marco del movimiento renovador español ejecutado por los novatores, significó la necesidad de replantearse, desde los nuevos parámetros filosóficos y científicos europeos, las tesis sostenidas desde hacía siglos por la escolástica española en su afán por concordar la filosofía aristotélica con la religión cristiana.

Desde este punto de vista, el sevillano emprendió una crítica continuada contra la transformación de las ideas del Estagirita a partir de la filosofía medieval. Así, filosóficamente hablando, el pensamiento najeriano se opuso a la concepción tradicional de explicación de la realidad física, de su origen, de su composición, rechazando de pleno la concepción hilemórfica en la formación de los seres y retomando las tesis europeas sobre la misma cuestión.

Así, el atomismo moderno prendió en Nájera de tal manera que propuso toda una nueva visión del mundo partiendo de la consideración de los átomos como materia primera de los compuestos o mixtos, siendo por su movimiento y por sus distintas uniones por lo que se establecía la diversidad física del mundo. La división tradicional, o mejor, la explicación de lo existente que la tradición escolástica daba partiendo de la materia y la forma como principios físicos de los cuerpos, quedó relegada al plano meramente metafísico, sobrenatural, conceptual, pero no operante ni real. Las cosas son físicamente átomos, por lo cual una explicación

metafísica de la realidad física quedaba corta y era insuficiente para la comprensión de la misma.

Ya hemos visto anteriormente y con más detalle todas estas cuestiones; se trató, pues, de un magno proyecto reformista en filosofía y en ciencia; ahora no es momento de retomarlas, sino a lo sumo de compendiarlas para poder justificar la relación que pretendemos establecer entre nuestro autor y Olavide.

Por su parte, el pensador peruano, auténtico representante del movimiento ilustrado español de finales del siglo XVIII, desarrolló igualmente un plan de reformas que respondían, en último término, al espíritu modernizador que significaba la ilustración. Dentro de la esfera agrícola, propulsó la reforma de los trabajos, de los cultivos, de las relaciones entre arrendador y campesino, con vistas a la elevación del nivel económico de los agricultores.

Y otro tanto hizo posible, como una de las principales inquietudes de los gobiernos ilustrados, en el campo de la educación y de la pedagogía. Olavide también participó en las tareas de reforma educativa; una reforma que respondía, en sus bases, a la necesidad de salir del estancamiento cultural que reinaba en la España del siglo XVIII. Las estructuras tradicionales, planes de estudios, temarios, docencia, poder eclesiástico, etc., etc., habían conducido al adocenamiento y a la pasividad del alumnado español que sólo veía su educación como una mera asunción, sin novedad o posicionamiento divergente posible, de aquello que les era dictado magistralmente en los centros de enseñanza.

Por ello, podemos decir que lo que significó Juan de Nájera a principios del siglo XVIII desde el punto de vista filosófico, igualmente tuvo lugar y operó en las últimas décadas del siglo en muchos autores, entre los cuales estuvo Pablo de Olavide, dentro del marco de la educación y la pedagogía. 'De la filosofía a la pedagogía' no pretende ser una identificación de ideologías, aunque haya gran parte de ello, sino más bien poner de manifiesto que todos los proyectos renovadores que los gobiernos ilustrados, preferentemente el de Carlos III, llevaron a cabo hundían sus raíces en la intención novatora por modernizar el bagaje cultural de España. En este sentido, las palabras de Abellán no hacen sino confirmar nuestra opinión: "Los ilustrados más típicos se hallaban todos animados por un profundo deseo de cambio, que es lo que originó el 'giro copernicano' que desde entonces va a dar la cultura española. Ahora bien, un impulso de cambio total supone una meta ideal a la cual se aspira, y que en el siglo XVIII no puede dejar de tener un carácter utópico"²⁹.

Y, siguiendo con este transfondo utópico que envolvió al siglo XVIII español, afirma: "Si se buscaban las 'ciencias útiles' y el pensamiento se inspiraba en el sensualismo y el empirismo, no era en función de un pragmatismo romo y sin ideales, sino como consecuencia de una nueva concepción de la sociedad y de la aspiración a una transformación radical que diese vida a una nueva utopía. Si el utopismo medieval y renacentista había tenido un carácter religioso y

²⁹ ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica...*, op. cit., vol. III, 1986, pág. 607.

teológico, ahora -sin romper totalmente con aquél- se pretende darle un sentido más secularizado y terrenal"³⁰.

VI.III.2. **Sus obras como confirmación de su
evolución intelectual y religiosa.**

Concluimos este capítulo reivindicando la coherencia intelectual que tanto Juan de Nájera como Pablo de Olavide manifestaron en sus respectivas obras.

En primer lugar, consideramos que la redacción de los *Desengaños filosóficos* por parte de Nájera no constituyó en ningún momento ni una vuelta a la pureza de la religión -pues es claro que nunca puso en tela de juicio los asuntos referidos al dogma cristiano- ni una inversión de los valores filosóficos que hasta el año de 1737 guiaron su actividad.

Y esto porque en esta obra no hizo sino confirmar lo apuntado tanto en los *Diálogos Filosóficos* de 1716 como en su *Maignanus redivivus* de 1720; es decir, la lucha contra la reinterpretación de las tesis de Aristóteles llevada a cabo por el pensamiento escolástico, el negarse a una explicación hilemórfica (por ser metafísica) de los seres del mundo, la propuesta de un atomismo moderno para reemplazar la concepción abstracta de la realidad, la acomodación de las modernas ideas filosófico-científicas a la explicación del misterio eucarístico, todos fueron hitos del pensamiento najeriano que en absoluto quedaron marginados en sus *Desengaños*.

³⁰ *Ibidem*, págs. 608-609.

Si desde sus primeras publicaciones, y ante las acusaciones de herejía vertidas por el Padre Francisco Palanco en su *Dialogus Physico-Theologicus contra Philosophiae Novatores*, siempre manifestó su preferencia por las teorías modernas del atomista francés Emmanuel Maignan, éstas permanecen con todo su esplendor en su último escrito, inclinándose hacia un aristotelismo reformado y limpio de las 'impurezas' que habían introducido los autores escolásticos.

En esta misma línea, creemos que deben entenderse las ideas expuestas por Olavide en su *Evangelio en triunfo*. Sugerir que las propuestas olavideanas de reforma agrícola, pedagógica, universitaria, religiosa, con el alto grado de utopismo que las caracterizó, significaron -al margen del título de su obra- un arrepentimiento de lo que fue su vida personal ideológica y religiosa, parece sumamente atrevido o al menos poco acorde con los textos.

Por ello, nos inclinamos a considerar que más que tratarse de una 'conversión' en ambos casos, lo que se operó en sus obras no fue otra cosa que una evolución de sus ideales o, en todo caso, una acentuación de ciertos aspectos que hasta entonces parecían estar más o menos ocultos y difuminados.

Estas puntualizaciones responden, básicamente, a que no podemos asumir cierta tesis que propone a Olavide como un autor reaccionario en su *Evangelio en triunfo*. Nos estamos refiriendo a un artículo de María José Crujeiras³¹; en él, en cambio,

³¹ CRUJEIRAS LUSTRES, María José: "Europeizar España y/o españolizar Europa: el maniqueísmo de la filosofía",

encontramos perfectamente prefijado cuáles serían los sentimientos de los autores más reaccionarios respecto de las luces ilustradas; por ejemplo, dice esta autora: "Mediante una serie de mitos o saberes pseudoempíricos..., la exaltación de un pasado glorioso que ahora no tiene razón de ser implicaba un rechazo de toda ligera sombra de cambio, para así tratar de volvernos lo más españoles posible, lo más 'antiguos', lo más 'castizos', llegando incluso hasta el punto de considerar necesario el recobrar nuestros antiguos trajes, nuestras 'golillas y barbas', el reforzar la Inquisición, el arrojar de España no sólo todo libro extranjero, sino, y si ello fuera posible, toda palabra que subrepticamente haya penetrado en nuestra lengua"³²; o esta otra cita: "La reacción camina, fundamentalmente, en contra de la razón y de la burguesía. En contra de la razón entendida como una fuerza capaz de derribar los obstáculos que se opongan en su camino hacia la modernización del pensamiento. En contra de la burguesía como clase -todavía incipiente- intelectual y política

en ABELLÁN, José Luis (Coord.): *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo*. Editorial Trota, Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, 1994, págs. 307-321. Así también lo manifestó MENÉNDEZ PELAYO: "Dios había visitado terriblemente aquella alma, que no se hubiera levantado sin un poderoso impulso de la gracia divina... Así debe juzgarse el *Evangelio en triunfo*: más como un acto piadoso que como un libro. Es la abjuración, la retractación pública y brillante de un impío, la reparación solemne de un pecado de escándalo. Todo esto vale hartos más y es de más trascendencia social que hacer un buen libro", en *Historia de los heterodoxos españoles*, volumen II, BAC, Madrid, MCMLXVII, 2ª edición, pág. 615. Y la misma tesis lo sostiene Javier HERRERO en su obra *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. EDICUSA, Madrid, 1973, págs. 136 y ss.

³² CRUJEIRAS LUSTRES, María José: "Europeizar España...", en *El reto europeo...*, op. cit., pág. 308.

que dirige la batalla contra un Régimen en vías de desaparición”³³.

Sin embargo, y tras perfilar el sentir de los pensadores reaccionarios, hace la siguiente afirmación: “A nuestro juicio, las obras que más contribuyeron a difundir el mito reaccionario en nuestro país han sido: como antecedente, el libro de Pablo de Olavide *El Evangelio en Triunfo* (1797), que, aunque en su momento apareció anónimamente, fue uno de los grandes éxitos editoriales de la España del siglo XVIII”³⁴.

Si el *Evangelio en triunfo* de Olavide se lee en clave reaccionaria, lo mismo debería decirse de los *Desengaños filosóficos* de Nájera, pues todos los indicios apuntan a una misma línea de retractaciones por parte de ambos autores en sendas obras. En cambio, como ya hemos mostrado, en Nájera no puede pensarse algo semejante, y creemos que de Olavide y su texto tampoco.

Por el contrario, convenimos en este sentido con las ideas de Amable Fernández cuando dice: “En defensa de la ‘continuidad’ en el pensamiento de Olavide, debe matizarse que la religión cristiana que él ha decidido aceptar por convencimiento racional o por ‘necesidad de creer’ se mueve, como afirma el profesor Abellán, en ‘una consideración ilustrada del cristianismo: la felicidad se encuentra para el cristiano en la observancia de los principios evangélicos,

³³ *Ibidem*, págs. 310-311.

³⁴ *Ibidem*, págs. 311-312. Los otros autores reaccionarios a los que alude son fray Rafael de Vélez y el abate Barruel.

insistiendo en lo que a éstos deben la humanidad, el orden social y la estabilidad de los gobiernos' "³⁵.

Creemos que con lo dicho sobre Nájera a lo largo de la presente investigación, y con lo reseñado sobre Olavide, su obra y su pensamiento, en este capítulo, la conclusión no debe ser otra que calificarlos de pensadores modernos -y por ende, en nada reaccionarios-, uno en la época de los novatores y otro en plena ilustración, y partidarios de la renovación filosófica, científica, social y cultural de un país que, como por entonces era España, adolecía de narcisismo y rechazaba la modernidad.

³⁵ *Op. cit.*, pág. 334.

CONCLUSIONES

En este punto, ha llegado el momento de plasmar los resultados de la presente investigación, conclusiones que creemos haber dejado suficientemente probadas a lo largo del trabajo.

La tesis se ha movido en el amplio campo de la Ilustración española, un momento histórico de nuestro país que ha gozado a lo largo de los años de numerosos estudios, pero que, creemos, le ha sido extirpado un órgano fundamental para el logro de un perfecto o, mejor, lo más aproximado posible conocimiento y comprensión de la misma; nos estamos refiriendo al movimiento de los novatores.

El carácter elitista, por lo reducido en número y por las diversas actividades y profesiones desempeñadas por los ilustrados, el moderado calado que tuvo en la sociedad, la tendencia práctica de los saberes, el papel de la economía, el talante utópico, fueron todos aspectos que configuraron nuestra ilustración y que, de manera concluyente, la hicieron 'española', particular, propia y específica, eliminando la tesis de haber sido una mera importación de la francesa. Sin olvidar todo esto, hemos probado, o al menos lo hemos intentado, que si la ilustración en España pudo darse, como de hecho fue, y logró convertirse en el hito cultural de nuestro siglo XVIII, fue porque antes, aproximadamente setenta y cinco años, un grupo de pensadores, intelectuales, filósofos, médicos, etc., decidieron pasar página a la historia cultural de España y abogar por la modernización del país, sin olvidar su pasado.

De esta manera, los novatores se convirtieron en la pieza fundamental, en el eslabón perdido, entre el inmovilismo decadente de la escolástica y la reforma llevada a cabo por los ilustrados españoles del último tercio del siglo XVIII. Las raíces y el origen de la Ilustración española hay que buscarlos, pues, en el movimiento renovador emprendido por los novatores ya durante el reinado de Carlos II.

Si muchas de las manifestaciones sociales, culturales, filosóficas, políticas, de los siglos XIX y XX vienen condicionadas y son la herencia legada por el siglo XVIII español, nosotros afirmamos que éste está en gran medida determinado y es consecuencia del atrevimiento, de la osadía, dadas las circunstancias de todo tipo que dominaban el panorama español del momento, de las reformas e innovaciones que introdujeron nuestros novatores.

Con el objetivo de ser lo más explícitos posible en la redacción de estas conclusiones, las dividiremos en tres grandes bloques: la sociedad española del momento, los novatores, y Juan de Nájera como prototipo de los anteriores.

En cuanto al primer apartado, hemos constatado que los acontecimientos políticos, religiosos y culturales que tuvieron lugar desde finales del siglo XVII determinaron en gran medida el posterior desarrollo del pensamiento ilustrado español más puro y genuino.

El atraso cultural que padecía España desde finales del siglo XVI, unido a un espíritu escolástico guardián de la pureza de la fe y receloso de cualquier novedad, fueron los principales puntos con los que los

incipientes partidarios de la modernidad hubieron de enfrentarse, pues ante tal situación sus propuestas innovadoras introducían para los tradicionalistas aspectos heréticos en nada recomendables.

La impronta del jansenismo y del regalismo en las relaciones entre Iglesia-Estado e Iglesia-Papado determinaron fuertemente el carácter político, al tiempo que religioso, de los comienzos del siglo XVIII español. Las guerras de las órdenes religiosas por el poder en la enseñanza concluyeron en la degeneración de la misma y en el adocenamiento de los estudiantes. Ante este panorama, creemos que la introducción de nuevas ideas científicas, filosóficas y médicas, con la experiencia y la observación como bastiones de su quehacer, colaboraron decisivamente no ya al cuestionamiento de tal estado, sino a la definitiva puesta en marcha del proceso renovador que culminará en la plenitud de la Ilustración.

Hemos sentado, en segundo lugar, las bases de lo que fue el programa innovador que pusieron en marcha nuestros novatores; un programa basado en los siguientes puntos:

- El eclecticismo como medio armonizador entre la tradición española y las nuevas líneas de investigación. En este sentido, hemos hablado de la presencia del pensamiento tradicional en el siglo XVIII español y del carácter conciliador, en nada excluyente, que adoptó el movimiento novator.

- El escepticismo filosófico en tanto que provisionalidad inherente al nuevo conocimiento, particularmente en el campo de la física, que se estaba imponiendo.

- La libertad de pensamiento como nota inexcusable para la plena realización del hombre, tanto a nivel

personal como socialmente, plasmado en la no aceptación de dogmatismos.

- El rechazo a los planteamientos de la metafísica tradicional en tanto que se orientaban a una formulación metafísica, conceptual, abstracta, del ámbito de la realidad física.

Además, hemos probado la inspiración europea de su pensamiento, puesto que tomaron como modelos filosóficos para su cometido a autores como Descartes, Bacon o Maignan, con la carga racionalista (aunque menos) y la importancia de la experimentación en el campo científico que sus pensamientos conllevaban.

Ello se concretizó en España en la necesaria aparición de las tertulias (dado el rechazo generalizado que sufrían en las Universidades) y en el nacimiento de tres núcleos, fundamentalmente, entorno a los cuales se agruparon los seguidores de los nuevos planteamientos: Madrid, Sevilla y Valencia. El carácter oficial que logró la Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla en el año 1700 fue la prueba más fehaciente de que la penetración del pensamiento moderno en España iba por buenos y seguros cauces.

Por tanto, afirmamos que los novatores españoles ejercieron una labor imprescindible para la cultura de nuestro país y que, unido ello a los profundos cambios que dentro de la política, la iglesia y la ciencia se fueron produciendo, propiciaron, salvando no pocos obstáculos, la posterior eclosión del pensamiento ilustrado.

Pero, ni que decir tiene que nuestro objetivo principal en el presente trabajo ha sido el estudio y análisis de la vida, obra y pensamiento de Juan de Nájera, autor al que consideramos auténtico protagonista del movimiento novator español y, por ende, paladín ineludible a la hora conocer y comprender los orígenes y las raíces de la ilustración española.

En este sentido, hemos recopilado todos los datos habidos sobre su biografía, a pesar de lo cual poco sabemos de él: sevillano, perteneciente a la orden de los 'mínimos', con diversos cargos eclesiásticos; sin embargo, hemos descartado la posibilidad de que fuera él uno de los fundadores de la Regia Sociedad de Medicina de Sevilla, pues ingresó en ella en el año 1713. Intuimos, por los datos recopilados, que debió nacer hacia 1670 y que su muerte se produjo poco después de la redacción de su última obra, hacia 1736.

En la indagación sobre su producción escrita, hemos constatado la existencia de siete textos que son fiel reflejo de sus inquietudes intelectuales y de la variedad temática propia de la época. Sin lugar a dudas fueron tres sus principales obras: los *Diálogos Filosóficos en defensa del atomismo, y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R.P.M. Fr. Palanco*, publicada en 1714 contra el *Dialogus Physico-Theologicus contra Philosophiae novatores, sive Thomista contra atomistas* de Palanco; en ella Nájera planteó fielmente cuáles eran los puntos en que el pensamiento moderno, el atomismo, entraba en confrontación con el pensamiento tradicional escolástico. Fundamentalmente la obra se orienta hacia la validación del método empírico, inductivo, que basa su proceder en la observación

rigurosa y en la experimentación. La negación de la materia y la forma como principios del ente natural, no en cambio su existencia, constituye el centro de la controversia entre escolásticos y novatores. Los átomos ahora cumplirían esa función, pues con ellos se explicarían el continuo, los seres, y de su unión, mezcla y separación dependerían la producción y corrupción de los distintos entes. La noción de forma, o accidente, como algo modal, expresivo, determinaría la no distinción entitativa entre materia y forma.

Su segunda obra más relevante fue *Maignanus redivivus*, publicada en 1720. Hemos probado que esta obra representa el intento más claro y decidido por conciliar las nuevas tendencias filosóficas, basadas en el atomismo moderno, con los dogmas cristianos, fundamentalmente el referido a la transubstanciación eucarística. Sus tesis sobre la naturaleza de los accidentes, su permanencia en la Eucaristía, el tema de las especies, etc., son clara muestra del sistema filosófico-teológico maignanista, de quien se siente en todo momento deudor.

Finalmente, con sus *Desengaños filosóficos* de 1737, Nájera afianzó las ideas filosóficas que ya había presentado en los *Diálogos*. Después expondremos con brevedad sus líneas argumentativas, pero podemos decir que en ella Nájera no renunció en ningún momento a sus convicciones filosóficas, opinión compartida hasta ahora por los investigadores, sino que, por el contrario, es la manifestación más tajante de las mismas y, por ello, carece de toda fundamentación hablar de Juan de Nájera como un pensador reaccionario ya antes de 1740, puesto que nunca rehusó de sus ideales filosóficos anteriores.

En este sentido podemos hablar de una confirmación de su evolución filosófica y teológica.

De igual manera, hemos probado que tanto Alejandro de Avendaño como Francisco de la Paz fueron pseudónimos, sobrenombres, de los que Nájera se sirvió para encubrir su identidad, disolviendo la controversia entablada sobre la autoría de determinados textos.

En el ámbito de su pensamiento, afirmamos que las ideas aportadas por Juan de Nájera se constituyeron en auténticos modelos de lo que fue la implantación de la ciencia moderna en nuestro país, puesto que en ellas se observa con toda nitidez el fundamento y las consecuencias que el atomismo moderno, paradigma filosófico del movimiento novator español, representaba.

Hemos separado en nuestra investigación el campo filosófico del teológico, pues sólo así, y buscando la claridad de los planteamientos najerianos, se podrá comprobar en su justa medida el alcance y la base moderna y renovadora de sus ideas.

En el ámbito filosófico, Nájera optó por asumir, dentro de la física natural, el programa que le ofrecía el atomismo. Así, sus postulados se concretaron en los siguientes puntos:

- Adopción del atomismo como parámetro filosófico y científico para la renovación del pensamiento tradicional relacionado con la filosofía natural o física.
- Consideración del fenómeno natural desde presupuestos físicos, es decir, 'más acá' de las disquisiciones y conceptualizaciones propias del pensamiento escolástico.

- La materia primera son los átomos (término último de la creación), y no puede generarse ni corromperse verdaderamente, sino sólo de forma aparente. La unión o disolución de las partes -átomos- da lugar a esos cambios, que son propios del compuesto o mixto.

- Los elementos predominantes son la forma y el acto del compuesto, mientras los predominados son la materia y la potencia. Hay una diferenciación entre planos cognoscitivos.

- La forma sensible o 'modo moderno' es algo expresivo de la materia, es 'accidente metafísico' inserto en la constitución física del ser.

- La materia y la forma aristotélica quedan en una explicación metafísica de la realidad, mientras que el atomismo se sitúa en el ámbito físico de la misma. No hay distinción real entitativa entre la materia y la forma, entre la forma substancial y accidental, en la constitución de los seres.

Esto significó la implantación definitiva del pensamiento filosófico moderno europeo en España, en cuyo proceso intervino de forma decisiva nuestro autor. Filosóficamente, Nájera proyectó en todas sus obras el interés por el conocimiento físico de la realidad, característica esta propia del siglo ilustrado.

El segundo aspecto del pensamiento najeriano que hemos comprobado ha sido el referido a las consecuencias teológicas que el atomismo puesto en marcha implicaba para los asuntos de religión. En este sentido, el programa del mínimo sevillano aportó las siguientes ideas:

- Conciliación entre el atomismo moderno y las tesis religiosas referidas al dogma y la creencia cristiana.

- El pensamiento moderno najeriano no representa o no constituye un cuerpo filosófico que atente heréticamente contra la religión, pues él claramente diferenció entre el ámbito de la fe y el de la filosofía.

- El misterio de la transubstanciación eucarística queda reducido en Nájera a la consideración sobre la naturaleza de las especies o accidentes eucarísticos, no cuestionando en ningún momento el propio misterio. Es problemática filosófica, no teológica.

- Los accidentes eucarísticos -pan y vino- son especies objetivas producidas por Dios en los sentidos del hombre, dando lugar a los mismos efectos que había antes de la transubstanciación en tanto que apariencias de pan y de vino. La acción divina hace que, permaneciendo las especies -apariencias y no entidades-, sin embargo haya transformación en Cuerpo y Sangre de Cristo. Por ello, las especies no pueden ser accidentes absolutos o entitativos.

Así, la obra *Maignanus redivivus* de Juan de Nájera fue un prueba palpable de la ausencia de herejía en los planteamientos filosóficos modernos en relación con la pureza de la fe y los dogmas de la religión, salvando el misterio eucarístico y plasmando las diferencias existentes entre el programa tradicional y el proyecto reformista e innovador de los novatores de principios del siglo XVIII español.

En el último capítulo de la investigación, hemos comprobado cómo el pensamiento del ilustrado Pablo de Olavide, patente en su *Evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado*, no presentó un carácter retardario, reaccionario o arrepentido de su trayectoria intelectual y religiosa. Por el contrario, y asimilando

las doctrinas najerianas y las olavideanas, afirmamos que su obra simbolizó la presencia evidente de una evolución de su pensamiento que caminaba hacia el afianzamiento de sus convicciones en el ámbito de las reformas sociales y de su concepción religiosa, ocultada ésta durante los años de actividad pública.

En definitiva, pues, concluimos que la Ilustración española -a la que calificamos de Ilustración sensata y coherente-, tuvo sus raíces, al margen de los condicionamientos políticos y religiosos, en el nacimiento de un nuevo tipo de filosofía que, aunque importada, sin embargo adoptó formulaciones propias y particulares en los pensadores españoles. Por ello, los novatores de nuestro país, sintetizando la modernidad con la tradición religiosa, contribuyeron notablemente a la revitalización de la cultura española y a la conformación del pensamiento ilustrado; de manera paradigmática y sobresaliente JUAN DE NÁJERA, en quien pueden ejemplarizarse todos los parámetros filosóficos modernos del siglo XVIII español.

Ya sólo queda esperar a que la historia les otorgue el lugar que les corresponde y les conceda la importancia que merecen.

BIBLIOGRAFÍA

A continuación detallamos por orden alfabético las obras que se han utilizado para la realización del trabajo. Hemos optado por dividir las en dos grandes bloques: en primer lugar, reseñamos las fuentes primarias (siglo XVIII); en un segundo momento, diferenciaremos entre la bibliografía consultada y citada, libros y artículos, sobre los novatores, y la que se ocupa de la Ilustración española en general.

A. FUENTES PRIMARIAS.

ÁLVAREZ DE TOLEDO, Gabriel: *Historia de la Iglesia y del mundo, que contiene sus sucesos desde la creación hasta el diluvio*. Madrid, 1713.

AQUENZA, Pedro: *Breves apuntamientos en defensa de la medicina y de los médicos, contra el Teatro Crítico Universal*. 1726.

ARSDEKIN, Richardi: *Theologia Tripartita Universa*. Colonia, 1737.

AVENDAÑO, Alejandro de: *Diálogos filosóficos en denfesa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R.P.M. Fr. Francisco Palanco*. Madrid, 1716.

CABRIADA, Juan de: *Carta filosófica, médico-chymica*. 1687.

CORACHÁN, Juan Bautista: *Avisos de Parnaso*. Publicado por Gregorio Mayáns y Siscar en 1747, a expensas de la Academia Valenciana.

- *Rudimentos Filosóficos, o idea de una filosofía muy fácil de aprender*. Publicado en 1747 por Gregorio Mayáns y Siscar.

DANIEL, Gabriel: *Viage de el mundo de Des-cartes*. (Trad. de Juan Baptista de Ybarra). Madrid, s/f. 2ª edición.

FEIJOO, Benito Jerónimo: *Teatro Crítico Universal*. Tomo V, Madrid, 1733; y Tomo VII, Madrid, 1736.

LANGA, Clemente: *Contra novam Cartesii et Atomistarum doctrinam*. Zaragoza, 1739.

LESSACA, Juan Martín de: *Formas ilustradas a la luz de la razón, con que se responde a los Diálogos de don Alejandro de Avendaño y a la Censura del Doctor don Diego Mateo Zapata*. Madrid, 1717.

LOSSADA, Luis de: *Praeliminaris ad Physicam Dissertatio de Nova, vel Innovata Philosophia, quae Cartesiana, Corpuscularis et Atomistica Vocitatur*. Salamanca, 1730.

MAIGNAN, Emmanuel: *Philosophia Sacra, sive entis tum supernaturalis tum increati*. Toulouse, I-1661, II-1673.

- *Cursus Philosophicus*. Toulouse, 1652.

NÁJERA, Juan de: *Oración panegyrica moral, en la festividad que celebró la Sociedad Regia de Médicos de Sevilla. El segundo día de Pasqua de Pentecostés a el Espíritu Divino, el presente año de 1714... Díxola el R.P.... Granada, 1714.*

- *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in eucharistia. Juxta novo-antiquam Maignani doctrinam. Dissertatio phisico-theologica, in tres partes divisa*. Toulouse, 1720.

- *Resolución moral del M.R.P...., a consulta que le hizo el Lic. D. Diego Tirado Beltrán*. Sevilla, 1724.

- Copia de carta que un religioso mínimo sevillano escribió, con algunas observaciones sobre el segundo tomo del Teatro Crítico, al R.P.Fr. Manuel Ramírez de Arellano... Córdoba, 1728.

- Dissertación curiosa, o Discurso phísico-moral, sobre el monstruo de dos cabezas, quatro brazos y dos piernas, que en la ciudad de Medina Sydonia dio a luz Juana González. Es respuesta que sobre la consulta del Rmo. P.M. Feijoo, dio el M.R.P...., de el Orden de Mínimos... a instancias indeclinables de un sujeto de su mayor obsequio, quien le expone a la pública luz para servir en algo a la utilidad del común en casos semejantes. 1736.

- Desengaños filosóficos: Primero, en que se demuestra que las Razones Seminales de San Agustín, admitidas y explicadas por los Doctores solemnes, no son los Compendios Cartesianos. Segundo, en que se reducen los nuevos systemas Philosophicos, excepto el Cartesiano, a el Aristotelico de las Escuelas, por la Clave de la famosa distinción de Potencia y Acto. Tercero, en que se concluye que la Philosophia de las Escuelas obtiene de justicia la primacía que posee sobre las Modernas por authoridad, por experiencia y por razón. 'Sácalos a la luz D. Juan Vázquez de Cortes, Médico de la Ciudad de Sevilla', Sevilla, 1737.

OLAVIDE, Pablo de: *El Evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado*. Imprenta de D. Joseph Doblado, Madrid, 1798, 2ª edición. Igualmente, 4ª y 5ª ediciones de 1799.

- *Informe sobre la Ley Agraria*. Edición de Ramón Carande, en 'Boletín de la Real Academia de la Historia', nº CXXXIX, Madrid, 1956.

- *Plan de Estudios para la Universidad de Sevilla*. Edición y estudio preliminar de Francisco Aguilar Piñal, Barcelona, 1969.

PALANCO, Francisco: *Dialogus Physico-Theologicus contra Philosophiae Novatores, sive Thomista contra Atomistas. Cursus Philosophici, tomus quartus*. Madrid, 1714.

SAGUENS, Joanne: *Accidentia profligata, species instauratae, sive de speciebus panis et vini post consecrationem dumtaxat manentibus*. Toulouse, 1700.

- *Philosophia Maignani Scholatica*. Toulouse, 1703.

- *Systema Eucharisticum Maignani vindicatum adversus atomos redivivas*. Toulouse, 1705.

- *Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis R. Admodum Patris Francisci Palanco*. Toulouse, 1715.

ZAPATA, Diego Mateo: "Censura", en AVENDAÑO, Alejandro de: *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R.P.M. Fr. Francisco Palanco*. Madrid, 1716.

- *Ocaso de las formas aristotélicas, que pretendió ilustrar a la luz de la razón el doctor D. Juan Martín de Lesaca*. Madrid, 1745.

B. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA.

B.1. Sobre los novatores.

AYALA, Jorge M.: "La Ilustración aragonesa", en Antonio HEREDIA SORIANO, Roberto ALBARES ALBARES (Eds.): *Filosofía y literatura en el mundo hispánico*. Facultad de Filosofía, Universidad de Salamanca, 1997, págs. 367-405.

BALAGUER PERIGÜEL, Emilio: "Ciencia e ilustración: la incorporación de España a la revolución científica", en *La Ilustración Española. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Alicante 1-4 octubre 1985*. Edita Instituto Juan Gil-Albert y Diputación de Alicante, Alicante, 1986, págs. 13-33.

CASTAÑÓN DÍAZ, Jesús: "Presencia y defensa del P. Feijoo en el 'Diario de los Literatos de España'", en *El P. Feijoo y su siglo*. Cuadernos de la Cátedra Feijoo, nº 18, Oviedo, 1966, vol. I, págs. 37-46.

CEÑAL, Ramón: *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)*. Separata de la Revista *Filosofía y Letras* de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1945.

- "El Padre Izquierdo y su 'Pharus Scientiarum'", en *Revista de Filosofía*. Publicada por el Instituto 'Luis Vives'. Año I, nº 1, Madrid, 1942, págs. 126-154.

- "Juan Caramuel; su Epistolario con Atanasio Kircher", en *Revista de Filosofía*. Publicada por el Instituto 'Luis Vives', Patronato 'Raimundo Lulio', CSIC, Madrid, enero-marzo 1953, año XII, nº 44, págs. 101-147.

- "La Filosofía española del siglo XVII", en *Revista de la Universidad de Madrid*. Volumen XI, núm.: 42-43, Madrid, 1962, págs. 373-410.

- "La filosofía de Emmanuel Maignan", en *Revista de Filosofía*. Publicada por el Instituto de Filosofía 'Luis Vives'. Madrid, enero-marzo 1954, año XIII, nº 48, págs. 15-68.

- "Emmanuel Maignan: su vida, su obra, su influencia", en *Revista de Estudios Políticos*, Volumen XLVI, año XII, nº 66, Madrid, 1952, págs. 111-150.

- *La combinatoria de Sebastián Izquierdo. 'Pharus Scientiarum' (1659), Disp. XXIX, De Combinatione*. Instituto de España, Madrid, 1974.

CORTINA ICETA, Juan Luis: *El siglo XVIII en la Pre-Ilustración Salmantina. Vida y pensamiento de Luis de Losada (1681-1748)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1981.

CRUZ DEL POZO, M^a Victoria: *Gassendismo y cartesianismo en España: Martín Martínez, médico filósofo del siglo XVIII*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Hechos y figuras del siglo XVIII español*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1973.

- *Autos de la Inquisición de Sevilla (siglo XVII)*. Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 1994, 2^a edición.

ECHARRI, J.: "Un influjo español desconocido en la formación del sistema cartesiano. Dos textos paralelos de Toledo y Descartes sobre el espacio", en *Revista Pensamiento*, nº 6, 1950, págs. 291-323.

FERNÁNDEZ SANZ, Amable: *Utopía y realidad en la Ilustración española. Pablo de Olavide y las 'Nuevas Poblaciones'*. Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1990.

FUERTES HERRERO, José Luis: *El arte general del saber en Sebastián Izquierdo. Estudio del 'Pharus Scientiarum' (1659)*. Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1980.

GARMA PONS, Santiago: *Las aportaciones de Juan Caramuel al nacimiento de la matemática moderna*. Tesis Doctoral, Valencia, 1978.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*. El Colegio de México, México, 1948.

GRANJEL, Luis S.: "Panorama de la medicina española durante el siglo XVIII", en *Revista de la Universidad de Madrid*. Volumen IX, nº 35, Madrid, 1960, págs. 675-702.
HAZARD, P.: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid, 1975.

HERMOSILLA MOLINA, Antonio: *Cien años de medicina sevillana (La Regia Sociedad de Medicina y demás Ciencias, de Sevilla, en el siglo XVIII)*. Diputación Provincial de Sevilla, Serie 'Historia', nº 3, Sevilla, 1970.

"La época de los primeros Borbones. La cultura española entre el barroco y la Ilustración (circa 1680-1759)", en *Historia de España*. Fundada por Ramón Menéndez Pidal y dirigida por José María Jover Zamora. Tomo XXIX, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, págs. 5-55.

LAS BARRAS DE ARAGÓN, Francisco de: "La Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla, y el doctor Cervi", en *Boletín de la Universidad de Madrid*. Año II, julio 1930, nº IX, págs. 354-379.

- "Circunstancias que motivaron la fundación del Colegio de San Telmo de Sevilla", en *Estudios sobre la Ciencia Española del siglo XVII*. Asociación Nacional de Historiadores de la Ciencia Española, Gráfica Universal, Madrid, 1935, págs. 279-322.

LÓPEZ, François: "Los novatores en la Europa de los sabios", en *STUDIA HISTORIA. HISTORIA MODERNA*. Ediciones Universidad, Salamanca, 1996, volumen 14 (1er. semestre), págs. 95-111.

LÓPEZ PIÑERO, José María: *La introducción de la ciencia moderna en España*. Editorial Ariel, Barcelona, 1969.

- *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Editorial Labor, Barcelona, 1979.

- "La introducción de la ciencia moderna en España", en *Revista de Occidente*. Madrid, febrero, 1966.

- "El primer sistema médico moderno: la iatroquímica de la segunda mitad del siglo XVII", en *Revista Medicina Española*, nº 67, 1972, págs. 164-173.

- "Juan Bautista Juanini (1636-1691) y la introducción en España de la medicina moderna y de la iatroquímica", en *Medicina moderna y sociedad española. Siglos XVI-XIX*. Serie Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia, XIX, Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina, Valencia, 1976, págs. 149-173.

- "La 'Carta filosófica, médico-chymica' (1687) de Juan de Cabriada, manifiesto del movimiento renovador de la medicina española", en *Medicina moderna y sociedad española. Siglos XVI-XIX*. Serie Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia, XIX, Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina, Valencia, 1976, págs. 175-189.

- "Los comienzos de la medicina y de las ciencias modernas en España en el último tercio del siglo XVII", en *Actas del Segundo Congreso Español de Historia de la Medicina*. Volumen I, Salamanca, 1965, págs. 271-293.

- "Juan de Cabriada y el movimiento 'novator' de finales del siglo XVII. Reconsideración después de treinta años", en *Revista Asclepio*. Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, MCMXCIII, volumen XLV, Fasc. 1, págs. 3-53.

- "Juan de Cabriada y las primeras etapas de la iatroquímica y de la medicina moderna en España", en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*. Nº 2, 1962, págs. 129 y ss.

- "La 'Carta filosófica, médico-chymica' (1687) de Juan de Cabriada", en *Revista Asclepio*, nº 17, 1965, págs. 207 y ss.

MARAVALL, José Antonio: "El primer siglo XVIII y la obra de Feijoo", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1981, volumen 1, págs. 151-196.

MESTRE SANCHIS, Antonio: "Los novatores como etapa histórica", en *Studia Historica. Historia Moderna*. Ediciones Universidad, Salamanca, 1996, volumen 14 (1er. semestre), págs. 11-14.

- "Crítica y apología en la historiografía de los novatores", en *Studia Historica. Historia Moderna*. Ediciones Universidad, Salamanca, 1996, volumen 14 (1er. semestre), págs. 45-62.

MINDÁN, Manuel: "La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII", en *Revista de Filosofía*. Patronato 'Raimundo Lulio', Consejo Superior de Investigaciones Científicas, año XII, enero-marzo 1953, nº 44, Madrid, págs. 427-443.

- "Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII", en *Revista de Filosofía*. Instituto 'Luis Vives' de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, año XVIII, enero-febrero 1959, nº 68, Madrid, págs. 471-488.

NAVARRO, Bernabé: *La introducción de la filosofía moderna en México*. El Colegio de México, México, 1948.

NAVARRO BROTONS, Víctor: *Tradició i canvi científic al país valencià modern (1660-1720): Les Ciències Físico-Matemàtiques*. Editorial Tres i Quatre, Valencia, 1985.

- "Descartes y la introducción en España de la ciencia moderna", en *La Filosofía de Descartes y la fundación del pensamiento moderno*. Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1997, págs. 225-252.

- "El cultivo de las matemáticas en la España del siglo XVII", en *Contra los titanes de la rutina. (Encuentro, en Madrid, de investigadores hispano-franceses sobre la historia y la filosofía de la matemática)*. Comunidad de Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1994, págs. 135-148.

- "La ciencia en la España del siglo XVII: El cultivo de las disciplinas físico-matemáticas", en *Revista Arbor*, nº 604-605, abril-mayo 1996, tomo 153, págs. 197-252.

- "El 'Compendium Philosophicum' (1721) de Tosca y la introducción en España de la ciencia y la filosofía modernas", en *La Ilustración Española. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Alicante, 1-4 octubre 1985*. Edita Instituto Juan Gil-Albert y Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1986, págs. 51-70.

- "La renovación de las ciencias físico-matemáticas en la Valencia pre-ilustrada", en *Revista Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica*, Instituto 'Arnau de Vilanova' de Historia de la Medicina, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972, volumen 24, págs. 367-378.

- "Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII", en *Studia Historica. Historia Moderna*. Ediciones Universidad, Salamanca, 1996, volumen 14 (1er. semestre), págs. 15-44.

- "Juan Bautista Corachán y la enseñanza universitaria", en *Estudios de Historia de Valencia*. Valencia, 1978, págs. 279-293.

- "El cultivo de la física en España en los siglos de la revolución científica (XVI-XVII)", en *Historia de la Física hasta el siglo XIX*. Madrid, 1983, págs. 311-325.

- "La física en la España del siglo XVIII", en *Historia de la Física hasta el siglo XIX*. Madrid, 1983, págs. 327-343.

PESET LLORCA, Vicente: "El Doctor Zapata (1664-1745) y la renovación de la medicina en España. (Apuntes para la historia de un movimiento cultural)", en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*. Instituto 'Arnaldo de Vilanova' de Historia de la Medicina, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, MCMLX, volumen XII, págs. 35-93.

PIÑERA, Humberto: *El pensamiento español de los siglos XVI y XVII*. Americas Publishing Company, New York, 1970.

PUY, Francisco: *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVII (1700-1760)*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.

QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria: *La introducción de la Filosofía Moderna en España. (El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII)*. El Colegio de México, México, 1949.

ROVIRA, M^a del Carmen: *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*. El Colegio de México, México, 1958.

SÁNCHEZ PÉREZ, José A.: "La Matemática", en *Estudios sobre la Ciencia Española del siglo XVII*. Asociación Nacional de Historiadores de la Ciencia Española, Gráfica Universal, Madrid, 1935, págs. 597-634.

STUDIA HISTORICA. HISTORIA MODERNA: *Los novatores como etapa histórica*. Ediciones Universidad, Salamanca, 1996, volumen 14 (1er. semestre).

VELARDE LOMBRAÑA, J.: *Juan Caramuel, vida y obra*. Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1989.

VERA, Francisco: "Esquema y carácter de la ciencia española en el siglo XVII", en *Estudios sobre la ciencia española del siglo XVII*. Asociación Nacional de Historiadores de la Ciencia Española, Gráfica Universal, Madrid, 1935, págs. 1-18.

VILAR RAMÍREZ, Juan B.: "El Dr. Diego Mateo Zapata (1664-1745). Medicina y judaísmo en la España moderna", en Revista *Mvrgetana*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Academia Alfonso X El Sabio, nº 34, Madrid, 1970, págs. 5-44.

B.2. Sobre la Ilustración española.

ABELLÁN, José Luis: *Historia Crítica del Pensamiento Español*. Espasa-Calpe, Madrid, 1986. Especialmente los volúmenes 1, 'Metodología e introducción histórica, y 3 'Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)'.
 - *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*. Espasa-Calpe, Madrid, 1996.

Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Madrid, 1998, II. Siglo XVIII, siglo XIX, siglo XX. (Edición de Florencio Sevilla y Carlos Alvar). Editorial Castalia, Madrid, 2000.

AGUILAR PIÑAL, Francisco: *Los comienzos de la crisis universitaria en España. Antología de textos del siglo XVIII*. Editorial Magisterio Español, Madrid, 1967.

- *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII. Tomo VI: N-Q*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1991.

- *Historia literaria de España en el siglo XVIII*. Editorial Trotta, Madrid, 1996.

ÁLVAREZ DE MORALES, A.: *La Ilustración y la reforma de la Universidad en la España del siglo XVIII*. Editorial Pegaso, Madrid, 1985, 3ª edición.

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, J.: *Juan Pablo Forner (1756-1797), preceptor y filósofo de la historia*. Madrid, 1971.

ARDAO, Arturo: *La filosofía polémica de Feijoo*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1962.

BAADER, Horst: "La limitación de la Ilustración en España", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1981, volumen 1, págs. 41-50.

BATLLORI, Miguel: "Algunos problemas abiertos sobre la Iglesia en España durante el siglo XVIII", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1983, volumen 2, págs. 293-300.

BLANCO MARTÍNEZ, Rogelio: *La Ilustración en España y en Europa*. Ediciones Endymion, Madrid, 1999.

BROWNING, John D.: "'Yo hablo como newtoniano': el Padre Feijoo y el newtonianismo", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1981, volumen 1, págs. 221-230.

CARRERAS ARTAU, Joaquín: "La postura antiluliana del P. Feijoo", en *El Padre Feijoo y su siglo*. Cuadernos de la Cátedra Feijoo, nº 18, Oviedo, 1966, volumen II, págs. 277-284.

CASO GONZÁLEZ, J.: "Escolásticos e innovadores a finales del siglo XVIII", en *Papeles de Son Armadans*, nº 109, 1965, págs. 25-48.

CASSIRER, E.: *La filosofía de la Ilustración*. (Trad. de Eugenio Imaz). Fondo de Cultura Económica, México, 1981, 2ª reimpresión.

CASTRO, A.: "Algunos aspectos del siglo XVIII", en *Espanoles al margen*. Madrid, 1973, págs. 45-71.

COPLESTON, Frederick: *Historia de la Filosofía. III: De Ockham a Suárez*. Editorial Ariel, Barcelona 1994, 3ª edición.

CRUJEIRAS LUSTRES, M^a José: "Europeizar España y/o españolizar Europa: el maniqueísmo de la filosofía", en ABELLÁN, José Luis (Coord.): *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo*. Editorial Trotta, Asociación de Hispanismo Filosófico, Madrid, 1994, págs. 307-321.

DEFOURNEAUX, Marcelin: *Pablo de Olavide. El afrancesado*. (Trad. de Manuel Martínez Camaró). Padilla Libros, Sevilla, 1990.

Diario de los Literatos de España. Estudio introductorio Dr. Jesús M. Ruiz Veintemilla. Puvill Libros, Barcelona.

DÍAZ DÍAZ, Gonzalo: *Hombres y documentos de la filosofía española*. Vol.: V: M-N-Ñ. Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1995.

DÍAZ PLAJA, Fernando: *La historia de España en sus documentos. El siglo XVIII*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Carlos III y la España de la Ilustración*. Ediciones Altaya, Barcelona, 1996.

DÚE, Antonio: "Las especies eucarísticas y las teorías físicas modernas", en *Pensamiento*, nº 51, julio-septiembre 1957, págs. 347-352.

EGIDO SERRANO, José: "El difícil lugar de la filosofía. ¿Metafísica en la modernidad tardía?", en *Paideia*, nº 42, 1998, págs. 39-54.

ELIZALDE ARMENDÁRIZ, Ignacio: "Feijoo, representante del enciclopedismo español", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1981, volumen 1, págs. 321-346.

Enciclopedia del siglo XXI. El Mundo, Barcelona, 1992, 1ª edición.

Enciclopedia Universal Ilustra Europeo-Americana. Espasa-Calpe, Madrid, 1980, Tomo 37.

FERNÁNDEZ, José Luis: *Jovellanos*. UPCO, Madrid, 1991.

FERNÁNDEZ, Roberto: *La España de los Borbones. Las reformas del siglo XVIII*. 'Historia de España', nº 18, Colección TEMAS DE HOY, Madrid, 1996.

FERNÁNDEZ CLEMENTE, E.: *La Ilustración aragonesa. Una obsesión pedagógica*. Zaragoza, 1973.

FERNÁNDEZ SANZ, Amable: *Jovellanos (1744-1811)*. Ediciones del Orto, Biblioteca Filosófica, Madrid, 1995.

- "La Ilustración española. Entre el reformismo y la utopía", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Editorial Complutense, Madrid, 1993, nº 10, págs. 57-71.

- "La Ilustración europea y su repercusión en España", en *Paideia*. (Sociedad Española de Profesores de Filosofía), 2ª época, año XIII, nº 18, julio-septiembre 1992, págs. 259-270.

- "La reforma universitaria del ilustrado Pablo de Olavide", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 1996, Número Extra, págs. 327-345.

FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, volumen III.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo: *La filosofía en la Europa de la Ilustración*. Editorial Síntesis, Madrid, 1998.

FORNER, Juan Pablo: *Oración apologética por la España y su mérito literario*. (Edición de Jesús Cañas Murillo). Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial de Badajoz, Colección 'Clásicos Extremeños', nº 12, Badajoz, 1997.

FRAILE, Guillermo: *Historia de la filosofía española*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid. Volumen 1 'Desde la época romana hasta fines del siglo XVII', 1971; volumen 2 'Desde la Ilustración', 1972.

GALINDO CARRILLO, M.A.: *Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna*. Madrid, 1953.

GARCÍA MAZAS, José: *Vida y cultura hispánica. Tomo IV: "De la Ilustración al 98"*. Eliseo Torres and Sons, New York, 1976.

GAY ARMENTEROS, J.C. (y VIÑES MILLET, C.): *La Ilustración andaluza*. Editorial Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985.

GIL DE NOVALES, A.: *Las pequeñas Atlántidas: decadencia y renovación intelectual de España en los siglos XVIII y XIX*. Barcelona, 1959.

GUY, Alain: *Historia de la Filosofía Española*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1985.

HAZARD, Paul: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, 1946.

HERR, Richard: *España y la revolución del siglo XVIII*. (Trad. Elena Fernández Mel). Editorial Aguilar, Madrid, 1988.

HERRERO, Javier: *Los orígenes del pensamiento revolucionario español*. EDICUSA, Madrid, 1973.

JIMÉNEZ, Alberto: *Ocaso y restauración. Ensayo sobre la Universidad española moderna*. El Colegio de México, México, 1948.

- *Historia de la Universidad española*. Editorial Alianza, Madrid, 1971.

JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio: "Las traducciones de Condillac y el desarrollo del sensismo en España", en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, págs. 253-281.

KRAUSS, Werner: "Sobre el concepto de decadencia en el siglo ilustrado", en *Cuadernos hispanoamericanos*. Núm. 214, Madrid, octubre 1967, págs. 297-312.

KRUGER, H.J.: *Teología e Ilustración*. (Versión castellana de Guillermo del Castillo). Editorial Alfa, Buenos Aires, 1976.

LAÍN ENTRALGO, P. y LÓPEZ PIÑERO, J.M.: *Panorama histórico de la ciencia moderna*. Editorial Guadarrama, Madrid, 1963.

LÓPEZ, François: *Juan Pablo Forner (1756-1797) y la crisis de la conciencia española*. (Trad. Fernando Villaverde). Junta de Castilla y León, 1999.

- "Aspectos específicos de la Ilustración española", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1981, volumen 1, págs. 23-40.

LÓPEZ PIÑERO, José María: *Medicina moderna y sociedad española. Siglos XVI-XIX*. Serie Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia, XIX, Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina, Valencia, 1976.

LÓPEZ PIÑERO, J.M. y NAVARRO BROTONS, V.: *Història de la Ciència al país valencià*. Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1995.

LÓPEZ PIÑERO, J.M. y otros: *Diccionario Histórico de la Ciencia Moderna en España*. Ediciones Península, Barcelona, 1983, volumen II (M-Z).

MARAÑÓN, Gregorio: *Las ideas biológicas del P. Feijoo*. Espasa-Calpe, Madrid, 1954, 3ª edición.

MARAVALL, José Antonio: *Antiguos y modernos: visión de la historia e idea de progreso hasta el renacimiento*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.

- *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Introducción y compilación de Mª de Carmen Iglesias. Biblioteca Mondadori, Madrid, 1991.

MARÍAS, Julián: *La España posible en tiempos de Carlos III*. Madrid, 1963.

MARTÍNEZ ALBIACH, A.: *Ética socio-religiosa de la España del siglo XVIII*. Burgos, 1960.

MARTÍNEZ SHAW, Carlos: *El Siglo de las Luces. Las bases intelectuales del reformismo*. 'Historia de España', nº 19, Colección 'Temas de Hoy', Madrid, 1996.

MATE, R. y NIEWOHNER, F. (Coord.): *La Ilustración en España y Alemania*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.

MÉNDEZ BEJARANO, Mario: *Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla y su actual provincia*. Padilla Libros, Sevilla, 1989, volumen II.

- *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX*. Editorial Renacimiento, Madrid.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1967, volumen II, 2ª edición.

MESTRE SANCHIS, Antonio: *Mayans y la España de la Ilustración*. Instituto de España, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1990.

- *La Ilustración española*. Arco Libros, Madrid, 1998.

- "La espiritualidad del Siglo de Oro en los ilustrados españoles", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1983, volumen 2, págs.. 363-407.

MINDÁN, Manuel: *Andrés Piquer. Filosofía y medicina en la España del siglo XVIII*. Zaragoza, 1991.

MUÑOZ PÉREZ, J.: "La España de Carlos III y su conciencia de período histórico", en *Revista Arbor*, XL, nº 149, 1958, págs. 29-45.

NAVARRO GONZÁLEZ, Alberto: "Actitud de Feijoo ante el saber", en *El Padre Feijoo y su siglo*. Cuadernos de la Cátedra Feijoo, nº 18, Oviedo, 1966, volumen II, págs. 367-388.

OTERO PEDRAYO, R.: *El P. Feijoo. Su vida, doctrina e influencias*. Orense, 1972.

PALACIO ATARD, V.: *Fin de la sociedad española del antiguo régimen*. Madrid, 1961.

- *Los españoles de la Ilustración*. Editorial Guadarrama, Madrid, 1964.

PÉREZ SAMPER, M^a Ángeles: *La España del Siglo de las Luces*. Editorial Ariel, Barcelona, 2000.

PINTA LLORENTE, Miguel de la: *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1953.

- "El sentido de la cultura española en el siglo XVIII e intelectuales de la época. Aportaciones inéditas", en *Revista de Estudios Políticos*, nº 68, Madrid, 1953, págs. 79-113.

REDONDO, E.: "La secularización docente en la segunda mitad del siglo XVIII español", en *Revista Española de Pedagogía*. Nº 96, 1966, págs. 283-291.

RINCÓN, C.: "Sobre la Ilustración española", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 261, 1972, págs. 553-576.

RIVERA DE VENTOSA, E.: "La 'tibetanización' de España en el siglo XVII. Análisis histórico-crítico de la tesis orteguiana", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 12, 1985, págs. 79-102.

RODRÍGUEZ DÍAZ, L.: *Reforma e Ilustración en la España del siglo XVIII: Pedro Rodríguez de Campomanes*. Madrid, 1975.

SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo: "Feijoo y las memorias de Trevoux", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1983, volumen 2, págs. 53-60.

SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro: *Evolución de las ideas sobre la decadencia española, y otros estudios de crítica literaria*. Editorial Rialp, Madrid, 1962.

SÁNCHEZ AGESTA, Luis: *España y Europa en el pensamiento español del siglo XVIII*. Cuadernos de la Cátedra Feijoo, Oviedo, 1955.

- *España al encuentro de Europa*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1971.

SÁNCHEZ BLANCO, Francisco: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*. Editorial Alianza, Madrid, 1991.

- *La Ilustración en España*. Ediciones Akal, Madrid, 1997.

- *La mentalidad ilustrada*. Editorial Taurus, Madrid, 1999.

SANVISENS MARFULL, Alejandro: *Un médico-filósofo español del siglo XVIII: el doctor Andrés Piquer*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1953.

SARRAILH, Jean: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.

SAUGNIEUX, Joël: "Magisterio y predicación en el siglo XVIII: el afán renovador de los jansenistas y sus límites", en *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Cátedra Feijoo, Oviedo, 1983, volumen 2, págs. 283-292.

SERRANO CASTILLA, Francisco: "El P. Feijoo, polígrafo, según Menéndez Pelayo", en *El P. Feijoo y su siglo*. Cuadernos de la Cátedra Feijoo, nº 18, Oviedo, 1966, volumen II, págs. 441-444.

SUÁREZ, Gregorio: *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*. Imprenta del Real Monasterio de El Escorial, 1949.

SUBIRATS, E.: *La Ilustración insuficiente*. Editorial Taurus, Madrid, 1981.

TOMSICH, M^a Giovanna: *El jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1972.

VOX. *Diccionario Manual Ilustrado de la Lengua Española*. (Revisión y Prólogo por Samuel Gili Gaya). Undécima edición, Barcelona, 1984.

ZAMORA SÁNCHEZ, Germán: *Universidad y filosofía moderna en la España Ilustrada*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989.

